مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة عشرة **العدد ٥٦** **ربيع ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: 707361-1-961+/ **فاكس**: 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

مستشارو التحرير

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

محتويات العدد

كلمة التحرير

- القيم العالمية — فتحي حسن ملكاوي — ٥

بحوث ودراسات

- الفقه السياسي وإشكالية التحيّز — محمد محمد أمزيان — ١٧
- البيان القرآني: مفهومه ووسائله — عودة خليل أبو عودة — ٤٩
- الجمال والالتزام في الفن الإسلامي — مجاهد مصطفى بهجت — ٨٥
- قراءة في أثر التمركز الثقافي في نشأة الهُويّة الأوروبية — نصر الدين بن غنيسة — ١١٥
- أزمة المجتمع العربي في الخطاب العربي المعاصر — رضوان زيادة — ١٤٧

قراءات ومراجعات

- مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية/ تأليف محمد البشير الحاج سالم — رائد نصري أبو مؤنس — ١٧٧
- نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية/ تأليف عبدالكريم عكيوي — محمد زاهد جول — ١٩١

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي — ٢٠٣

كلمة التحرير

القيم العالمية

فتحي حسن ملكاوي

أولاً: الأبعاد الإنسانية في القيم

يُعدّ مفهوم "القيم العالمية" واحداً من موضوعات الحرب الفكرية التي ترافق أشكال الحرب الأخرى، بهدف كسب العقول والقلوب، وتدور رحاها في ميادين التعليم والإعلام والمؤتمرات الإقليمية والدولية، وتحاول فيها القوى الكبرى في العالم أن تنشر مبادئها وقيمها، وتفرضها على الكيانات الضعيفة. ومن أجل ذلك تأتي ضرورة ضبط المفاهيم، واستعمال المصطلح المناسب لكل مفهوم، وإعطائه الدلالة المناسبة؛ ذلك أن الفوضى في استعمال المفاهيم يرافقها عبث وخلط وتضليل، بصورة مقصودة أحياناً. ولعلّ مفهوم "القيم العالمية universal values" أن يكون أحد المفاهيم التي يرغب كثير من الأنظمة والتوجهات الإيديولوجية في أن تنسبها لنفسها، مع أن هذا الادعاء يتصف بالزيف في كثير من الأحيان. ولذلك فإنّ معظم الأنظمة والمؤسسات تدّعي أن القيم التي تؤمن بها هي قيم راقية، تستحق الدفاع عنها أمام الضغوط التي يمارسها الآخرون الذين يبشّرون بما يعدونه قيماً عالمية.

ولا شك في أن القيم تميّز النوع الإنساني من غيره من المخلوقات، وتحقق متطلبات الاجتماع الإنساني والعيش المشترك، فليس ثَمَّة تجمع دون نظام ومعايير وقيم يرتضيها المجموع، ومع ذلك فالقيم تتسق مع الفطرة البشرية، وهي مكوَّن من مكوناتها، فهي ليست سلطةً غريبة، ولا أمراً طارئاً فرضته تجارب البشر وحاجاتهم، كما أنّ القيم ترتبط بالكرامة الإنسانية، فحياة الإنسان وحريته هي قيمة عظيمة الشأن، وحفظها من المقاصد العليا.

والقيم معايير للحكم على الأعمال، والخُلُق صفةٌ نفسية تلازم الإنسان وتتحكم في أعماله، والسلوك هو المظهر العملي للخلُق، يدلُّ عليه. وتأخذ القيم والأخلاق موقعها عندما يتجاوز استحسانُها الفردَ، أو القليل من الأفراد، وتتجاوز الحالات المؤقتة والمحدودة، لتكون صفة عامة لدى المجتمع الكبير أو لدى النوع الإنساني. فهل

هذا يعني القول بأن القيم في جوهرها هي أمور عامة، عالمية، مشتركة بين الناس، تتصف بالثبات والاستقرار؛ ومن ثم فهي قيم مطلقة؟! أم أنَّ من القيم ما هو عام ومطلق، ومنها ما هو خاص ونسبي؟ إن الدارسات الفلسفية لم تحسم الأمر، وإنما توزعت على المقولتين، واستندت في ذلك إلى محاكمات عقلية ومنطقية للقول بالقيم المطلقة، وإلى ملاحظات للوقائع التاريخية للقول بالقيم النسبية.

وحين نقول بوجود قيم إنسانية مشتركة، فإننا نشير إلى أنَّ للقيم قوتَها الذاتية، المستندة إلى الفطرة البشرية، وإلى منطق العقل، وإلى منطق اللغة. فالمرجعية الدينية الإسلامية ترجِّح أنَّ الإنسان مخلوقٌ خيِّرٌ بالفطرة، ولكنَّ لديه الاستعداد لاختيار نَجْد الخَيْر أو نَجْد الشرِّ، وَفْقَ تفاعله -سلباً وإيجاباً- مع عوامل البيئة التي يكون فيها، وأنماط التنشئة والتربية التي يتلقاها. وفطرة الخير في الإنسان تجعلُه يحكم أنَّ العدلَ فضيلةٌ، يُحِبُّ أنْ يتحلَّى بها، وأنَّ الظلم رذيلة، لا يحبُّ أنْ تُلصَق به؛ فالحياء في الإنسان قيمة أصيلة بعيدة الغور في تاريخ الإنسان، منذ تكشفت الخصائص البشرية الخاصة بحياته على الأرض، بعد الأكلِ من الشجرة، حين أدرك آدم وحواء قيمة الحياء، وظهر لديهما خُلُقُ السَّتر، ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾ (طه:١٢١)

والأسرة مثال آخر على فطرية القيم؛ إذ تتكون الأسرة الصغيرة (النووية) من رَجُلٍ، وامرأة، وأبناء وبنات، ويضاف إليهم في الأسرة الكبيرة (الممتدة) جَدَّان وجدَّتان، وأعمام وعمّات، وأخوال وخالات...، فالرجل والمرأة لا وجود لهما خارج الأسرة، ولا تكتمل قيمة أحدهما دون الآخر، ودون الأسرة، فكل مفاهيم الأسرة: الأمومة، والأبوة، والبنوة، والعمومة، والخؤولة... كلها قيم في منظومة الوجود البشري. وقد كانت الأسرة دائماً وحدة البناء في جميع المجتمعات البشرية، منذ القدم. ومنذ أخذت المجتمعات الغربية تعلي من قيمة الفرد على حساب قيمة الأسرة، بدأت هذه المجتمعات تتفكك وأصابها من الانحلال الأخلاقي، وانتشار القيم الشاذة، ما أوصلها إلى ما يسميه (فوكوياما) بـ"الانفراط العظيم Great Disruption". ويفسر (فوكوياما) وصول المجتمعات الغربية إلى هذه الحالة "بالتغيرات الثقافية والقيمية المتمثلة في النزعة الفردية التي أثَّرت في علاقات الجنسين، وسبّبت التفكك الأسري، فحبوب منع الحمل والإجهاض الآمن سمحا بممارسة الجنس دون خوف من النتائج؛ مما جعل

الرجال يتحررون من القيم التي كانت تفرضُ عليهم مسؤولية العناية بالنساء عند حصول الحمل."[1]

والقيم والأخلاق توجد في الإنسان بالفطرة، لكنها تحتاج إلى الكشف عنها، وإيلائها الرعاية؛ من أجل تنميتها، فهي كالنبات، ينبت حسب فطرة الله في الخلق، لكن النبات النافع قد تظهر إلى جواره نباتات ضارَّة، تنافسه على ما في الأرض من رطوبة وغذاء، فتقضي عليه، والمزارع الحكيم يزيلُ النباتات الضارة، ويوفِّرُ السقاية المناسبة؛ حتى يستوي النبات على سوقه، وينضج ثمره.

هيَ الأخْلاقُ تَنْبُت كالنَّبات إذا سُقِيَت بِمَاء المَكرُمات

ومنطق العقل يؤكد البعد الإنساني المشترك في القيم، فالإنسان العاقل لا يقبل أن يوصف بالظلم أو الخيانة أو الكذب، حتى لو كان أكثر الناس ظلماً أو خيانة أو كذباً! فهذه الصفات هي رذائل مستقبحة، لا تستسيغُها فطرة بشرية أو عقل سليم. والإنسان العاقل يُحِبُّ أن يتَّصف بالعدل والأمانة والصدق؛ لأنَّها فضائلُ في حدِّ ذاتها، وهي عناوين لقيم نبيلة يحتاج إليها الناس ويمجِّدونها.

ومنطق اللغة يؤكد البعد الإنساني كذلك؛ فألفاظ الظلم والخيانة والكذب في كل لغات العالم تثير في النفس النفور والاشمئزاز، وألفاظ العدل والوفاء والصدق في كل لغات العالم تثير في النفس الراحة والسكينة.

وهكذا، فإن منطق العقل ومنطق اللغة، فضلاً عن البعد النفسي الفطري في وصف القيم، يجعل القيم في جوهرها خصائص إنسانية عالمية، تتصف بالشيوع والثبات عند الناس، مهما اختلفت أعراقهم وأديانهم ولغاتهم.

ثانياً: صراع القيم أم صراع المصالح؟!

أفرزت أفكار "الحداثة والتنوير" في الغرب الأوروبي والأمريكي فكرة حرية الاختيار، ما يفرض التغير والاختلاف، وينفي الثوابت والمطلقات، في مجالات السلوك الفردي والاجتماعي، ومن ثمَّ جاء مبدأ "نسبية القيم" باختلاف الزمان، كما فرضت

[1] Fukuyama, Francis. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York: Free Press, 1999, pp. 101-111.

فكرة "التطور" تغيراً في القيم، فلا تعود القيم القديمة صالحة، ويلزم إحلال قيم جديدة محلها. وقد أدّت فكرة نسبية القيم إلى اختلاف اختيارات الناس تبعاً للمكان والواقع الاجتماعي، فرؤية الناس في مجتمع له تاريخه وتقاليده وعاداته ترجح لديه قيماً لا ترجح لدى مجتمع آخر. كما أدّت نسبية القيم إلى اختلاف اختيارات الفرد وتفضيلاته القيمية، فهو -مثلاً- أوْلَى بجسده مما يفرضه عليه المجتمع من حوله، وهو أقدر على اختيار أنماط السلوك التي يراها مناسبة له دون التقيد بأيِّ معايير اجتماعية. وقد جاءت أفكار ما بعد الحداثة فجعلت من "نسبية القيم" "قيمة مطلقة"!

وحتى لو جرى الاتفاق على قيمة معينة، فإن ذلك لا يعني بالضرورة اتفاق الخصوم وتآلفهم وإيقاف الاختلاف والصراع فيما بينهم؛ إذ إنَّ عمق الخصومة سينقل الاختلاف حول الطريقة التي تطبق فيها القيمة المتفق عليها، فقد يتفق أكثر الناس على أنَّ الحرية قيمة عالمية، لكنهم قد يختلفون على من يستحق الحرية؛ وحرية التديُّن قيمةٌ عالمية مشتركة، لكن الناس قد يختلفون في حرية التعبير عن الالتزام الديني، أو قيمة الأشكال التي يظهر فيها هذا الالتزام، من نحو ما يسمونه "الرموز الدينية." والسبب في ذلك أن "قيمة" القيم التي يتبناها أي مجتمع، ترتبط في كثير من الأحيان، بقوة المجتمع العلمية والاقتصادية والعسكرية والسياسية، أو قوة الفئة المتحكمة في المجتمع، فيصبح التنافس في الدفاع عن القيم، أو ممارسة الضغط من أجل نشرها، تعبيراً عن مصالح المجتمعات أو الفئات المتنافسة فيه، أكثر منه تعبيراً عن المضمون الأخلاقيِّ الثاوي في تلك القيم.

فالصراع على القيم في حقيقته صراع على المصالح، والمتفوِّق في هذا الصراع هو الذي يرى قِيَمَه أكثر تفوقاً من قيم المهزوم والضعيف والفقير! ألا نرى أن قيم حقوق الإنسان والديمقراطية هي قيم جيدة ما دامت تأتي بالأوضاع والظروف التي تحقق مصالح بعض الفئات أو القوى المهيمنة؟! فحقوق الإنسان في التدين لا تشمل حقَّ الفتاة المسلمة في غطاء الرأس في المدارس والجامعات الفرنسية والتركية، ولا حقَّ المحاكمة العادلة للسجناء في "أبو غريب" و"غوانتانامو"، ولا حقَّ الحصول على أسباب الحياة في غَزَّة. والممارسة الديمقراطية قيمةٌ كبرى في الثقافة الغربية عموماً، لكنها ليست القيمة المرغوب فيها عندما تفرز الديمقراطية غير المرغوب فيهم من قوى المعارضة، أو الممانعة، أو المقاومة للهيمنة الغربية. أليس ادعاء هذه القيم هو محض نفاق؟!

وربما لا يختلف الناس على المعنى النظري المباشر لدلالات "القيم العالمية"، وانتساب هذه القيم إلى دائرة حضارية معينة، أو اشتراك كثير من الدوائر الحضارية في الاعتداد بها، لكن طريقة فهم هذه "القيم العالمية"، وطريقة إعمال هذه القيم في التطبيق العملي تتفاوت من مجتمع إلى آخر. فعقوبة الإعدام في أوروبا تتناقض مع قيمة الإنسان وكرامته، والأمريكيون يرونها عقوبة مشروعة، والعطلة الإلزامية للأسواق التجارية يوم الأحد في معظم المجتمعات الأوروبية قيمة دينية واجتماعية، تعبر عن قداسة هذا اليوم، بينما لا يرى الأمريكيون الأمر كذلك. وحين قدّم الرئيس الفرنسي ساركوزي في شهر ديسمبر ٢٠٠٨م اقتراحاً إلى الجمعية الوطنية الفرنسية، بالسماح للأسواق بالعمل يوم الأحد، ضجَّت الفعاليات الشعبية والرسمية تحذر من زحف "القيم الأمريكية"، ومزاحمتها للثقافة الفرنسية والقيم التقليدية الفرنسية.

ثالثاً: تنافس على القيم العالمية وحرص على القيم الخاصة.

تشكَّلت قيم الحداثة الغربية في دائرة حضارية واحدة، تغذت من مزيج من: التراث اليوناني، والديانة المسيحية، والتقدم العلمي، والحرية الفردية، والتنوير العقلاني، والتطور الطبيعي والاجتماعي، إلخ. وأصبحت هذه القيم تشكِّل هُويةَ الغرب وروحَ الحضارة الغربية. وقد تحركت الدول الغربية في حملاتها الاستعمارية حاملة معها هذه القيم "المتفوقة" و"الحضارية" و"الحداثية" و"التقدمية"، التي تعطيها حق "الاحتلال" و"الانتداب" و"الحماية" لشعوب العالم الأخرى، و"الوصاية" عليها، وهي تزعم أنها تريد أن "تخلّص" هذه الشعوب من قيمها التي صبغتها بالتخلف والرجعية والجهل.

وإلى عهد قريب كان دعاة الفكر الغربي في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، ومعهم المتأثرون بهم في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، يدّعون تفوّق "القيم الغربية"، وضرورة أن تتبنَّى الشعوب غير الغربية هذه القيم بوصفها أصبحت قيماً عالمية، والإقلاع عن قيمها الخاصة، حتى إن الحديث عن الخصوصيات القيمية للشعوب الأخرى، والتشكيك في عالمية القيم الغربية وتفوقها، كان يكفي لتفسير تخلُّف هذه الشعوب. لكنَّ الوضع في العقدين الأخيرين أصبح مختلفاً، فقد توسعت دائرة الاختلاف حول هُويَّة "القيم الغربية" إلى حدٍّ بات واضحاً. وأصبح الحديث عن خصوصيات الشعوبِ الغربية، وهُويَّاتِها القيمية حديثاً مألوفاً.

وإذا كان الغرب يمثل في المصطلح جهة جغرافية، تقابل الشرق، فإن للشرق "قيماً شرقية" تقابل القيم الغربية، أو تتكامل معها. وخاصة أن الشرق كان مهد الأديان

المعروفة في الماضي والحاضر، وكانت الأديان على الدوام مصدراً رئيساً للقيم الإنسانية النبيلة بفئاتها ومجالاتها المختلفة. وقد كان الشرق، بما يحمله من إرث حضاري وديني، مصدر إلهام لشخصيات إصلاحية عديدة منذ القرن التاسع عشر، من أمثال: جمال الدين الأفغاني الذي أُطلقت عليه صفات: حكيم الشرق،[٢] ومصلح الشرق،[٣] وموقظ الشرق،[٤] وكانت إحدى الخاطرات التي ضمّها كتاب (خاطرات جمال الدين الأفغاني) بعنوان: المحاورة بين الشرق والغرب.[٥] لكن فكرة القيم الشرقية لا تزال تظهر في مناسبات عديدة، وبخاصة لدى الفلاسفة والمفكرين في شرق آسيا، حين يتحدثون عن ضرورة عدم التضحية بالجوانب الإيجابية من القيم التي حملتها الحضارة الغربية، وعدم التضحية، في الوقت نفسه، بالجوانب الإيجابية من القيم الشرقية، وضرورة هدم الجدار الفاصل بين "القيم الغربية التي تشحذ قيم الليبرالية والنزعة الفردية... والقيم الشرقية (التي) تقترب أكثر من المبادئ الجماعية...؛ إذ إن القيم الغربية تحتوي على صفات معينة خاصة بقيم الشرق، في حين أننا نجد عناصر شرقية –أيضاً– في مكونات قيم الغرب."[٦]

وقد كان للقارة الآسيوية نصيب وافر من المواجهة الحضارية مع الاستعمار الغربي؛ إذ شهدت هذه القارة حضارات عريقة في تاريخها، وكان للمفكرين ودعاة التحرر في كل من الهند والصين واليابان مقولات قوية في مواجهة الثقافة الغربية، وكشف زيف القيم الغربية. ومن هنا جاءت فكرة "القيم الآسيوية Asian Values"، في محاولة للتأكيد على قيم بديلة للقيم الغربية، وسادت فترة ما بين الحربين العالميتين من القرن العشرين مناقشات فكرية وفلسفية حول حول الخصائص الأساسية لمعنى كون الإنسان آسيوياً. واعتمدت هذه المناقشات على نظم القيم في الديانات البوذية والكونفوشية والإسلام. وقد تتبع الباحثان الأُسترالي (جون كاميرون)، والياباني (ماساميشي ياماشيتا) تطور فكرة القيم الآسيوية، وعلاقتها بطبيعة الإنسان وقدراته.[٧]

---

[٢] عكاوي، رحاب. **جمال الدين الأفغاني (حكيم الشرق)**، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٣م

[٣] عوض، محمود. **جمال الدين الأفغاني/مصلح الشرق**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨م.

[٤] عمارة، محمد. **جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨م.

[٥] المخزومي، محمد باشا. **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠م. (نشرت الطبعة الاولى عام ١٩٣١م)

[٦] كي، وو تاك. نحو فلسفة علمية، **رسالة اليونسكو**، العدد ٩، ٢٠٠٧م.

[7] Cameron, John and Yamashita, Masamichi. *Asian Values and Human Capabilities*. Norwich, UK: University of East Anglia, 2004.

لكن مفهوم "القيم الآسيوية" قد عاد إلى الظهور مرة أخرى بقوة في تسعينيات القرن العشرين؛ للتأكيد على "الخصوصيات الثقافية" للبلدان الآسيوية، وخاصة في سنغافورة وماليزيا والصين واليابان، لمواجهة التشريعات التي تحاول المنظمات الدولية والدول الغربية فرضها، في مجال حقوق الإنسان على وجه الخصوص، وذلك بحجة أن هذه التشريعات هي قيم عالمية. وقد ساد العقد الأخير من القرن العشرين جدل كبير حول ادعاءات القيم الآسيوية، والادعاءات المضادة، التي زعمت أن رفع شعار القيم الآسيوية والخصوصيات الثقافية هي محاولة لتبرير انتهاكات حقوق الإنسان.[8] وكان من أقوى الدعاة إلى القيم الآسيوية رئيس وزراء ماليزيا السابق محاظر محمد، الذي لا ينكر أن مفهوم "القيم الآسيوية" مفهوم دفاعي، لكنه دفاع في مواجهة جهود الغرب المتواصلة للتقليل من قيمة الآخرين، والحطِّ من شأنهم، ولذلك فإنه يرى أنه آن الأوان أن يدرك الغرب أن آسيا تستحق الاحترام، وأن على الآسيويين أنفسهم أن يحترموا بلدانهم وقيمهم ومعتقداتهم وثقافاتهم، حتى يضطر الغرب إلى احترامهم.[9]

ومع أن القيم الغربية ترسخت في أرجاء القارة الأوروبية والأمريكية، ولا سيَّما بعد الحرب العالمية الثانية، فإننا أخذنا نشهد في العقدين الأخيرين شرخاً ملحوظاً بين الجناح الأوروبي، والجناح الأمريكي من العالم الغربي. لقد تزايد الحديث عن القيم الأوروبية والقيم الأمريكية، والتنظيم المؤسَّسيِّ للمفهومين، وصدرت الكثير من الكتب التي تتحدث عن الروح الامبراطورية الأمريكية وثقافة الممانعة الأوروبية، وربَّما يتحول الشرخ إلى انشقاق مصيري بين الجناح الأوروبي والجناح الأمريكي من العالم الغربي. وقد بات هذا الواقع الجديد يطرح سؤالاً جوهرياً حول ما إذا كان مفهوم الغرب لا يزال يحمل دلالة محددة أو مصداقية ذات قيمة حقيقية!

لقد أصبحت الهوية الأوروبية تتمايز عن الهوية الأمريكية بصورة واضحة، وعندما نُعدِّد مواقف الجهتين فليس من العسير أن نكتشف اختلافاً جوهرياً في مدى الالتزام

---

[8] Li, Xiaorong. *Asian Values and the Universality of Human Rights*, College Park, Md. The Institute for Philosophy and Public Policy. pp.3-5.

[9] Asia Pacific Management Forum, *Mahathir and the Asia Pacific Management Forum on Asian Values and International Respect*, May 21, 1996, WWW.apmforum.com/news/apnm21.htm

بمعايير وضوابط "عالمية" تتعلق بمفاهيم العدالة والمساواة والسلام، ما قد يعكس اختلافاً بين الجهتين في رؤية العالم، أو على الأقل رؤية كل منهما لموقعه في ساحة العالم، ولنصيبه من المصالح في هذه الساحة. فالولايات المتحدة الأمريكية تقف موقف المعارضة لما تريده أوروبا في كثير من المسائل التي تتجاوز التنافس السياسي والمصالح الاقتصادية، مثل موقفها المعارض من الاتفاقية المضادة للصواريخ البالستية، بل إنها في الوقت نفسه تريد بناء درع صاروخي في أوروبا، وترفض اتفاقية حظر الحرب البيولوجية، واتفاقية منع استخدام الألغام الأرضية، وهي تعارض المحكمة الجنائية الدولية، وتشترط استثناء رعاياها العسكريين من أيِّ التزامات قانونية، كما تعارض اتفاقية "كيوتو" حول بيئة الأرض والمناخ العالمي. وكأنّ الولايات المتحدة الأمريكية ترى أنّ أيّة اتفاقيات "دوليّة" هي قيود تعيق الهيمنة الأمريكية، وتَحُدُّ من سيادتها المتفردة في ساحة العالم، بينما يرفض الأوروبيون هيمنة القطب الأمريكي الواحد، ويريدون أن يكون "الاتحاد الأوروبي" قطباً آخر موازياً ومنافساً. ولذلك لا بد أن يكون لشعوب الاتحاد الأوروبي مجتمعة قيمٌ خاصة بها، ولتكن "القيم الأوروبية."

ولذلك نجد أن المركز الألماني للإعلام التابع لوزارة الخارجية الألمانية ينشر في ١٥نيسان ٢٠٠٨م، تصريحاً للمستشارة الألمانية (أنجيلا ميركل) في (ستراسبورج)، وصفت فيه مجلس الاتحاد الأوروبي بأنه حارس "القيم الأوروبية"، تقديراً لدوره، ومن بين هذه القيم: الديمقراطية، ودولة القانون، والحرية، والتنوع، والتسامح، والعدل، والحفاظ على كرامة الإنسان، بوصف تلك القيم كانت الأساس الذي قامت عليه أوروبا.[١٠]

ونجد أن رئاسة الاتحاد الأوروبي تصدر كتاباً بعنوان: أوروبة في اثني عشر درساً، وكان الدرس الأول بعنوان: لماذا الاتحاد الأوروبي؟ جاء فيه حديث عن رسالة أوروبا في القرن الحادي والعشرين، وتضمنت الرسالة ستة عناصر. أحدها بعنوان: القيم، وفيه: إن الأوروبيين يفتخرون بإرثهم الغَنيِّ من القيم التي تشمل الإيمان بحقوق الإنسان، والتكافل الاجتماعي، والشراكة الحرة، والتوزيع العادل لثمار النمو الاقتصادي، والحق ببيئة محمية، واحترام التنوع الثقافي واللغوي والديني، والمزج المتناغم بين التقاليد والتقدم.[١١]

[10] http://www.almania-info.diplo.de/Vertretung/gaic/ar/03/Deutschland__in__der__EU/BK__Europarat__April-08__Seite.html.

[11] http://www.delsyr.ec.europa.eu/ab/europe_in_12lessons/1.html

وقد تأجلت القمة السنوية للصين والاتحاد الأوروبي بسبب استقبال الرئيس الفرنسي لـ (لدالاي لاما) في مطلع ديسمبر ٢٠٠٨م، وقال الرئيس الفرنسي بهذا الخصوص: "إن الجانب الفرنسي يرغب في استئناف الحوار مع الصين، ولكن ليس على حساب التنازل عن قيمنا الأوروبية." وأذاعت وكالة الأنباء الصينية (شينخوا يوم ١٦ديسمبر ٢٠٠٩م) تصريحاً لـ"يو جيان تشاو المتحدث باسم وزارة الخارجية الصينية الذي جاء فيه: "إننا لا نتدخل في القيم التي تتبعها الدول الأخرى، ولكن في الوقت نفسه لا يمكننا أن نقبل استخدام تلك القيم حجة للإضرار بالمصالح الجوهرية للدول والشعوب الأخرى."[١٢]

ومع ذلك فإن الدول الأوروبية التي انضوت ضمن الاتحاد الأوروبي، وأصبحت لها قيمها الأوروبية لم تتخلَّ عن قيمها الخاصة بها. فقد أنشأت فرنسا مؤخراً قناة تلفزيونية تحاول أن تنافس قنوات مثل (بي.بي.سي)، و(سي.إن.إن)، و(الجزيرة)، باسم France24، أي: فرنسا أربع وعشرون. والتعبير البارز في رسالة القناة المكتوبة والمعلنة هو التحيز الصريح في "إعطاء الأولوية للقيم الفرنسية والرؤية الفرنسية على نشر الأخبار." وقد وقَّع الصحافيون العاملون في القناة على ميثاق يتضمن: "مهمتنا هي تغطية الأحداث الدولية برؤية فرنسية... وكذلك بث القيم الفرنسية في العالم،"[١٣] أو كما ذكر مدير القناة (جيرار سان بول): "سيكون لدينا اهتمامات أخرى: فن الحياة على الطريقة الفرنسية، فلا ننسى أن من بين مهامنا نشر قيم الثقافة الفرنسية."[١٤]

وأصدر المركز الدولي لدراسات أمريكا والغرب كتاباً ألفه (نيكولاس هيدرسون)، كيف ينبغي التعريف بالقيم البريطانية. وسنجد أمثلة عديدة من الحديث عن القيم الألمانية، والقيم الإيطالية، والقيم الإسبانية، وهكذا. ولماذا إذن لا يكون لكل شعب قيمه ولكل دولة قيمها؟!

وعلى سبيل المثال فإنَّ للصين قيمها؛ إذ نظَّمت وزارة الثقافة الصينية معرضاً للصور لإحياء الذكرى السادسة والخمسين لتأسيس جمهورية الصين الشعبية ٢٠٠٥م، وتضمن الكتاب التذكاري لهذا المعرض حديثاً عن الفعاليات الثقافية، وخصائص المدن

---

[12] www.xinhuanet.com 2008-12-17 08:27:47

[13] www.islammemo.cc/tkarer/takrer-motargam/2007/02/01/31215.html

[١٤] جريدة الشرق الأوسط العدد ١٠١٩٧ تاريخ ٢٨ اكتوبر ٢٠٠٦م.

الصينية، بما في ذلك (بكين) العاصمة، وجاء فيه: "تقوم ثقافة (بكين) النابضة بالحياة على "القيم الصينية" التقليدية."[١٥]

ولإسرائيل قيمها؛ فالرسام الإسرائيلي الذي حصل على جائزة إسرائيل، ورفض حضور حفل توزيع الجوائز؛ حتى لا يضطر إلى مصافحة أحد من وزراء الحكومة الإسرائيلية، فخور بأن يجد من يعترف له بإسهامة في الفكر الإسرائيلي، وتوضيح "القيم الإسرائيلية." رغم أنه يميز بوضوح بين الدولة والمجتمع الإسرائيلي من جهة، والحكم المؤقت للدولة في لحظة معينة من جهة أخرى.[١٦] وكتب (نداف إيال) في جريدة (معاريف) الإسرائيلية: "إن آخر رئيس حكومة سيطر على "دولة اسرائيل" ولم يتم التحقيق معه في الشرطة طول ولايته كلها هو إسحق رابين. بعده جاء عهد القياصرة الأربعة: بنيامين نتنياهو، وإيهود براك، وإيرائيل شارون، وإيهود أولمرت. لن يتذكر التاريخ واحداً منهم تذكراً حسناً، عندما سيستعرض تراجع **القيم الإسرائيلية**."[١٧]

رابعاً: القيم الدينية

وإذا كانت الشعوب والدول تتميَّز بقيمها، فلماذا لا يتميّز كل دين عن غيره بقيمه الخاصة به؟! فثمّة "قيم يهودية" مثلاً، فهذا "يديديا شتيرن" أستاذ القانون في جامعة (بار آيلان)، يكتب في جريدة (يديعوت أحرونوت) صبيحة الخامس من حزيران عام ٢٠٠٨م: "فقط في الدولة اليهودية تقوم سلطة الأغلبية اليهودية، التي يمكن البحث فيها -في لغة "القيم اليهودية"- في وثيقة حقوق الإنسان وواجباته، ... فقط في دولة يهودية يمكن أن يجري حوار، ذو طابع عام، بين القيم الديمقراطية ــ الليبرالية وبين القيم اليهودية ــ التقليدية. دولة يهودية هي أداة لازمة لغرض إصلاح شعب، تجاه الداخل، وإصلاح العالم، تجاه الخارج... ."[١٨]

[15] www.chinaculture.org/cnstatic/doc/exhibition/wdbjwa.doc

[١٦] اوري سلعي، يديعوت احرونوت، الملحق الاسبوعي، الجمعة ٢٠٠٣/٤/٢٥م نقلاً عن المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية. http://www.madarcenter.org/almash-had/viewarticle.asp?articalid=914

[١٧] نداف إيال في جريدة معاريف بتاريخ ٢٠٠٧/١/١١م بعنوان: "نحتاج إلى زعيم" http://www.wa3ad.org/index.php?show=news&action=download&id=4665

[١٨] يديعوت أحرونوت ــ مقال افتتاحي ــ 6/5/2008

وللمسيحية قيمها، فالبابا (بنديكيت السادس عشر) يستغل زيارته في نوفمبر ٢٠٠٦م إلى تركيا التي تريد أن تدخل الاتحاد الأوروبي؛ للتشديد على "القيم المسيحية" لأوروبا: "ويؤكد البابا باستمرار منذ وصوله إلى السدة البابوية في إبريل ٢٠٠٥م على هوية أوروبا المسيحية... وكان البابا دعا ... جميع المسيحيين ... إلى "تجديد وعي أوروبا لجذورها وتقاليدها وقيمها المسيحية، وإلى تجديد حيويتها."[١٩]

ويؤمن المسلمون أن الإيمان الديني فطرة بشرية، وأن موكب الأنبياء والرسل على مدار التاريخ موكب واحد. فالله –سبحانه– لم يترك البشر على هذه الأرض دون هدى، فما ترك الله –سبحانه– أمَّة من الأمم إلا وبعث فيها رسولاً منها، يقدم لها الهدى الرباني. وكل الرسالات السماوية تدور حول القيم نفسها، وإن اختلفت الشرائع. لكن المسلمين يؤمنون –كذلك– أن الأديان الموجودة الآن قد أصابها التحريف، وتعاليمها الحالية ليست جميعها هي التعاليم الأصلية التي جاء بها الأنبياء والرسل. وأن رسالة الإسلام هي تصحيح وإجمال وختام للوحي الإلهي إلى الناس في الأرض، وأن هذه الرسالة –بحكم كونها الرسالة الخاتمة، وأنَّ الله تكفل بحفظها دون تحريف، وأنَّ العهد بها قريب، وأنَّ البشرية وصلت حداً من الرشد– تمتلك من القيم ما لا يلزم غيرها لسعادة الإنسان في هذه الحياة، وفي ما تبقى من عمر البشرية على الأرض. فقيم الإسلام هي المقياس الذي تقاس به أيَّ ادعاءات بقيم أخرى. ومع ذلك فإن الإسلام يحترم الرُّشد الإنساني، وتراكم الخبرة الإنسانية، وقدرتها على كسب الكثير من العلم والحكمة؛ لذلك فإنَّ المسلمين منفتحون على ذلك، يتعلمون من مصادر الكون المادي والاجتماعي والنفسي، ويوظِّفون أدوات العقل والحس والتجربة في تنظيم شؤون الناس، وإدارة الحياة، وترقية أسبابها.

ومن الصعب أن تجد مسلماً يتردد في الإعلان –بثقة كاملة– أن الإسلام هو مجموعة متكاملة من القيم، وأنّ "القيم الإسلامية" هي ما اختارها الله سبحانه للبشرية في الرسالة السماوية الخاتَمة. وإذا كان كلٌّ رسول من الرسل السابقين يأتي إلى قومه خاصَّة، فإن خاتَم الرسل محمداً صلّى الله عليه وسلّم، جاء للنَّاس كافَّة، فرسالتُه رسالة عالمية، والقيم الإسلامية هي قيم عالمية، ولو فهم الناس دلالة مقاصد الشريعة الإسلامية، لوجدوا أنَّ هذه المقاصد هي تعبير متكامل عن قيم إنسانية مشتركة، لا

---

http://www.group194.net/?page=ShowDetails&Id=1840&table=hebrew_np

[١٩] http://www.alarabiya.net/articles/2006/11/30/29515.html

يجادل أحد في عالميتها، وأنَّ البحث الموثوق عن قيم إنسانية عالمية سوف ينتهي إلى القيم التي جاء بها الإسلام.

تفترض فكرة "العالمية universality" في القيم في الرؤية الإسلامية أن يشترك النَّاس في العالَم في تقديرها واحترامها؛ وليس بالضرورة لأنَّها توحِّد النَّاس، وتزيل الفوارق بينهم، فقد لا يكون من الممكن تحقيق هذا التوحُّد، وقد لا يكون هذا التوحُّد ضرورياً كذلك. وإذا كنَّا نريد من القيم العالمية المشتركة أن تَحُدَّ من حجم الاختلافات وعمقها بين الأمم، فإننا نحتاج إلى إعطاء الأولوية لبعض القيم وإيلائها العناية اللازمة، وربما تقف في رأس قائمة أولويات القيم المشتركة، "قيمة الاعتراف بحق الاختلاف" واحترام الاختلاف وتقديره؛ الاختلاف ليس بين مكونات الذات الدينية أو القومية أو اللغوية الواحدة فحسب، بل بين الذات في مجموعها والآخر، مهما كانت خصائص الآخر وجوانب الاختلاف معه.

فالمسلمون يؤمنون أنَّ الاختلاف سنَّةٌ من سنن الله في الكون والنَّاس، وآية من آياته الدالَّة على عظَمَته وقدرته، ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾ (الروم: ٢٢) فالاختلاف والتنوّع والتمايز آيات لمن يريد أن يتَّصف بالعِلْم، وبتمايز الناس شعوباً وقبائل يتحقق التعارف والتآلف والتعاون بين المختلفين، يتمايزون في اللون والعرق واللغة والدين، ويصل التمايز والاختلاف إلى بلد المولد، ومكان الإقامة، والمهنة، والمذهب، والحزب، وكلها اختلافات تنوُّع لا اختلافات تضاد.

وقد تكون هذه الاختلافات تعبيراً عن هُويَّات متمايزة، لكنها موجودة معاً في المجموعة الواحدة، أو الشخص الواحد، في تناغم وانسجام، وقد تكون هذه الخصائص دوائر انتساب وانتماء متداخلة؛ فالفرد الواحد قد يكون إفريقي الأصل، أمريكي المولد، مسلماً بالدين، طبيباً بالمهنة. وكثير من الأعلام يُعَرَّف بهم بمجموعة من الأسماء التي تنسب الشخص إلى عدد من الدوائر؛ فابن خلدون -مثلاً- حضرميٌّ أصلاً، تونسيٌّ مولداً، مصري وفاة، عربيٌّ لساناً، مسلم ديناً، مالكيٌّ مذهباً، مؤرخ شهرةً، إلخ. فهي إذن دوائر انتساب متعددة لا تناقض فيها ولا تضاد.

وتشريعات الإسلام، التي تستهدف حماية "القيم الإسلامية" العالمية في المجتمع الإسلامي، حفظت للناس أن يعيشوا في هذا المجتمع دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو اللغة أو الدين، ما داموا يشتركون في ضمان أمن المجتمع واستقراره، وحماية "القيم الإسلامية" فيه؛ لأنَّ هذه القيم هي التي تضمن احترام حق الأفراد في الاختلاف، أما حُسْنُ اختيارهم للدين وصدق إيمانهم به، فإن حسابهم في ذلك على الله، وليس من شأن أحد من البشر.

الفقه السياسيّ وإشكالية التَّحيّز

محمد محمد أمزيان[*]

مقدمة:

بالنظر إلى حجم التكييفات التي قدمها الفقه السياسيّ، تحت ضغط الواقع السياسيّ الذي ظل فيه مبدأ التغلب هو الشكل الوحيد المتحكم في آليات التداول السياسيّ على السلطة، وبالنظر إلى التوظيف الفقهي المكثف لكل آليات الاجتهاد الفقهي المعتمد في التشريع لحالات الضرورة والاستثناء، التي لازمت ولاية المتغلب، خُيِّل إلى العديد من الدارسين المعاصرين أنَّ الفقه السياسيّ المتعلق بهذا الجانب إنَّما هو فقه تبريري منحاز، أخذ على عاتقه تكريس الواقع السياسيّ القائم؛ إذ اختزل الاعتراف الفقهي بولاية المتغلب في الإقرار بشرعية الاستبداد.

هذه الفكرة شكلت محور العديد من القراءات المعاصرة رغم تباين مواقعها الفكرية ومنطلقاتها الإيديولوجية. وهي -على ما تظهره من تشعب- تتخذ لها نقطتين محوريتين، تتصل الأولى بالتشكيك في مصداقية القواعد الفقهية المعتمدة في التشريع لحالات الضرورة والاستثناء، مما يعني التشكيك في النزاهة العلمية للفقهاء، واتهامهم بالتعامل البراغماتي مع آليات الاجتهاد الفقهي، وتمس الثانية مصداقية المواقف الفقهية المبدئية، ولَمْز الموقف الفقهي بالتنازل عن شرعية الممارسة السياسيّة؛ خدمة للإيديولوجيا السلطانية التي تتأسس على الإكراه والغلبة.

وإذا كان من المتعذر استقصاء مجموع هذه القراءات المنحازة في هذا الحيز المحدود من البحث، فسنقتصر على عرض نماذج بارزة منها، عِلْماً بأنَّ كل نموذج منها يمثل

---

[*] دكتوراه دولة في الفقه السياسيّ، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، وجدة المغرب. البريد الإلكتروني: mamezzian@hotmail.com

اتجاهاً فكرياً له مبرراته الخاصة التي استدعت مثل هذه القراءة المتحيزة. فبعض هذه القراءات تصدر عن خلفية استشراقية تعيد قراءة التاريخ الحضاري الإسلامي برمته وفق نهج تشكيكي، ويعد المستشرق الإنجليزي (هاملتون جيب)* أبرز من يمثل هذا الاتجاه. وبعض القراءات تصدر عن خلفيات قومية تقدمية تحكمها نظرة نقدية تفكيكية تجاه التراث بمجمله، كما هو الحال مع مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، ومن انخرط في سلكه وتابعه في نهجه. وفي المقابل نجد قراءات مغايرة تعتمد المرجعية الإسلامية إطاراً لها، لكن ذلك لم يمنعها من الوقوع في شِباك التَّحيّز، وذلك راجع إلى صدورها عن خلفية حركية نضالية حالت دون الإدراك الموضوعي للحيثيات التاريخية والآليات الاستدلالية التي صدرت عنها المواقف السياسيّة الفقهية. هذه القراءة تتكرر مع رموز فكرية رائدة تبوأت مكانة علمية مشهودة، مزجت بين البحث العلمي والعمل النضالي، كما هو الحال مع الشهيد عبد القادر عودة،** ولكنها تبقى في كثير من الأحيان أصداء ودعاوى لا تخرج عن منطق الخطابات التحريضية المعتادة في الأوساط الحركية.

والواقع أنَّ دعوى اتهام الفقهاء بالتَّحيّز تمثل علامة بارزة في الأدبيات الفكرية والنقدية المعاصرة، ولها مبررات متعددة، بعضها ينحو منحى أيديولوجياً، وهو ما نصادفه مع الاتجاهات العلمانية عامة، بصرف النظر عن انتماءاتها المرجعية المتباينة، وبعضها ينحو منحى مذهبياً، ويتغذى على خلفية الصراعات المتوارثة تاريخياً، كما هو الحال مع الكتابات الشيعية المعاصرة التي تمتلك رؤيتها الخاصة لعلاقة الفقهاء بالسلطة،

---

* هملتون جيب. (١٨٩٥-١٩٧١م)، مستشرق اسكوتلاندي، أشهر كتبه: "وجهة الإسلام"، و"النظم والفلسفة والدين في الإسلام"، و"دراسات في حضارة الإسلام".

** عبد القادر عودة، (١٩٠٦م-١٩٥٤م)، من الزعامات العلمية للإخوان المسلمين، حُكم عليه وعلى مجموعة من الإخوان بالإعدام، ونفذ الحكم عام ١٩٥٤م، أبرز مؤلفاته: التشريع الجنائي في الإسلام، والإسلام وأوضاعنا السياسيّة، والإسلام وأوضاعنا القانونية، والمال والحكم في الإسلام، والإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه.

وتحاول إعادة كتابة تاريخ هذه العلاقة من منظور تأصيلي مذهبي.[١] وفي مقابل هذه الرؤى المتلبسة بشبهة الذاتية، تصادفنا كتابات أكاديمية تعتمد مقاربة معرفية تحاول الابتعاد عن المأزق الأيديولوجي، لكنها تنتهي إلى استنتاجات تتفق معها من حيث المبدأ، ولعل مرد ذلك إلى اعتماد قراءة تأويلية ربما شابها بعض الغموض في فهم مقتضى النص الفقهي.[٢]

أولاً: عرض دعاوى التَّحيّز

١. حول مصداقية القواعد الفقهية المؤسسة للمنطق الفقهي:

لم تتردد بعض القراءات المعاصرة في إدانة الموقف الفقهي من ولاية المتغلب ومهاجمة المنطق الأصولي المؤسس له، بدعوى أنَّه أدى إلى نتائج معاكسة لكل ما كان يتذرع به الفقهاء من حماية لمصلحة الجماعة وضمان لوحدة الأمة.

هكذا نجد -على سبيل المثال- المرحوم عبد القادر عودة يقرر أنَّ قبول الفقهاء بإمامة المتغلب اتقاء للفتنة وخشية الفرقة أدى إلى أشد الفتن، وإلى تفرق الجماعة الإسلامية، وإضعاف قوة المسلمين وهدم قواعد الإسلام. وفي تقدير الكاتب أنَّ المسلمين رضوا بولاية العهد، وبإمامة المتغلب، وبالسكوت على الأئمة الظَّلَمَة والفَسَقَة، وكان رضاهم يرجع إلى الخشية من الفتن، وما علموا أنَّهم في الفتنة سقطوا، بما رضوا من الخروج على أمر الله، وإقامة الدنيا والدين على غير ما أمر الله... .[٣]

---

[١] يمكن مراجعة نموذج لهذه الكتابات في أفكار الشيخ محمد مهدي شمس الدين التي ضمنها كتابه نظام الحكم والإدارة في الإسلام. انظر:
- شمس الدين، محمد مهدي. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م.

[٢] يمكن مراجعة نموذج لهذه الدراسات الأكاديمية في:
- الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٧م، ص٣٣٢-٣٣٣.

[٣] عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسيّة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.، ص١٧٠، وما بعدها.

وفي نظري أنَّ هذه القراءة تحجب عنا حقيقة الرؤية الفقهية، وتصورها بصورة لا تبرأ من شبهة التَّحيّز؛ ما يستدعي تسجيل بعض الملاحظات:

أ. التعامل الوظيفي مع التراث السياسيّ:

يلاحظ أنَّ هذه التعليقات -كما تفصح عن نفسها، وتعبر عنها لغتها العاطفية- تتعامل مع التراث السياسيّ تعاملاً وظيفياً؛ إذ تتوسل به إلى نقد الاستبداد المعاصر. فهي لا تصدر عن تحليل موضوعي للاجتهاد الفقهي السياسيّ ومناقشته أصولياً وفقهياً بقدر ما تعكس هموماً معاصرة، كانت وما تزال، تؤرق ضمير كثير من المثقفين، تحت وطأة الاستبداد الراهن، مما يدفع كثيراً من هؤلاء إلى إسقاط تجربة الواقع المعاصر المثقلة بالمعاناة والحرمان على الواقع التاريخي، وقراءة الموروث الفقهي من منظور هذه المعاناة وتحت ضغوطها.

هكذا تتحد كثير من الكتابات -رغم اختلاف مواقعها الفكرية- حول إدانة منطق الاستبداد؛ إذ يدفعها عجزها عن مقاومة وطأة الاستبداد المعاصر وإسقاطه إلى إفراغ شحناتها النفسيَّة وغضبها المتأجج في اجتهادات الأسلاف، وإلقاء التبعية على الأجيال الماضية، حيث تسمح الإحالة على الماضي، والتحدث بضمير الغائب، بحرية أكثر في النقد والإدانة.

وسواءً أكان المنطلق قومياً علمانياً أم إسلامياً، فإنَّ الحرمان السياسيّ الذي دفع بهؤلاء المثقفين إلى اتخاذ مواقف نضالية من تاريخهم السياسيّ والمعرفي، يُفسِّر -إلى حد كبير- صرامة اللهجة في خطابهم؛ ما جعل كتاباتهم أقرب إلى لغة التحريض السياسيّ منه إلى لغة التحليل الموضوعي. هكذا يتم التستر وراء التاريخ، وتتم استعادة القواعد الفقهية التي أسست لاجتهاد الأولين، ليس بهدف مناقشتها ضمن شروطها التاريخية التي تم توظيفها فيها، بل لتوظيفها في الصراع السياسيّ الحاضر، وإضفاء الشرعية على الموقف المعارض من باب: المواربة، والتلميح وعدم التصريح!

هذا الموقف الصراعيُّ المضمَرُ، يكاد يفصح عنه سعدي أبو حبيب. فـإذا كـان منطق القواعد الفقهية يقوم على ترجيح المصالح على المفاسد، ففي نظره أنَّ المفسـدة الكبرى والرزية العظمى التي تصيب الأمة تتمثل في رئيس الدولة "الفاسق" "الظـالم" "المستبد" ليس إلا. فهو في شخصه "فاسق، فاجر، أخرق، أرعن، مسـتبد، لا يعـي للحق مقالاً، ولا للخلق والدين مقاماً". وهو في نهج حُكمِهِ "طاغيـة يسـفك الـدم الحلال، وينهب المال الحلال، ويطحن أهل الفكـر والحـق والفضـيلة والصـلاح والإصلاح، ويذل الكرامة والرجولة في الأمة... ولهذا يظهر في المجتمع الـذي يخضـع للحكام الطغاة عبادة العباد، وتقديس الطاغية... ."[٤] وواضح أنَّ كلامـاً مـن هـذا القبيل، بكل ما يجترُّه من شحنات نفسية غاضبة، كلام موجه إلى واقع المعاناة السياسيّة اليومية؛ حيث لعبة شد الحبل ضد الأنظمة الاستبدادية الحاكمة، وإن حضر فيه التاريخ فهو حضورٌ مجازيٌّ لا أكثر.

ب. الانزلاق نحو التعميم:

اتسمت هذه القراءات بالتعميم والإطلاق، دون تمييز بين التباينات الفقهيـة. وفي تقديرها أنَّ الفقهاء الذين شكَّلوا على مدار التاريخ قيادات الأمة، والذين كان يفترض فيهم، بحكم موقعهم العلمي والاجتماعي، أن يحموا مصالح الأمة، ويقفـوا في وجـه الفساد والطغيان السياسيّ، وظفوا سلطتهم الأدبية والرمزية ضداً علـى مصـالحها، وقاموا بدور تخريبيٍّ أورث الأمة الوهن والضعف والاستكانة إلى الظالم. هكذا يُحمِّـل المرحوم عبد القادر عودة الفقهاء "مسؤولية تفريق الجماعة الإسلامية، وإضعاف قـوة المسلمين، وهدم قواعد الإسلام، بما رضوا من الخروج عن أمر الله؛ وبما سكتوا عن أمر الله، لقبولهم بإمامة المتغلِّب؛ اتقاء الفتنة وخشية الفرقة".[٥]

---

[٤] ينظر أقوال الكاتب في مواضع متفرقة من:
- أبو حبيب، سعدي. **دراسة في منهاج الإسلام السياسيّ**، بـيروت: مؤسسـة الرسـالة، ط١، ١٩٨٥م، صفحات: ٢٥٨، ٢٦١، ٣٩٦، ٤٢٥، ٤٢٦.

[٥] عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسيّة**، مرجع سابق، ص١٧٠.

هذا الحكم أراه غاية في التعسف وقلب الحقائق، يتجاهل ثراء المنظومة الفقهية بكل تنوعاتها وأطيافها المذهبية، وهي نفسها التقاليد الفقهية الناظمة للاجتهادات السياسيّة الشديدة التباين، وهذا أمر لا يتهم الكاتب بجهله بحكم خبرته الفقهية المميزة. وأول دليل أسوقه على هذا الفهم المتعسف، أن الموقف الفقهي من ولاية المتغلِّب لم يكن أبداً مُوحَّداً ومتجانساً لهذا الحد، كما تدل على ذلك التنظيرات الفقهية المتباينة المتعلقة بمسألة الخروج وشرعية الجائر، وإلا، ففيمَ كان الخلاف الفقهي الصارخ، حتى داخل المذاهب السنية نفسها، وفيم كانت انتفاضات القراء والفقهاء على مدار التاريخ، إذا كنا نصر على هذه القراءة الاختزالية؟!

ومن الواضح أنَّه لا يمكن الحديث عن توظيف آليٍّ وأصمَّ للمنظومة الأصولية والفقهية، فالاجتهاد الفقهي الذي وُلِدَ في رحم الحيثيات التاريخية التي تحكمت في توجيهه واستجاب لتحدياتها، كان قد تعامل معها من منطق الممكن والأصلح، وهي مسألة تقديرية اختلفت بشأنها أنظار الفقهاء، وتباينت أحكامهم ومواقفهم.

وإذا كان الرأي الغالب عند جمهور فقهاء السنة قد رجَّح قبول الأمر الواقع القائم على التغلب منذ وقت مبكر يعود إلى عصر الصحابة مع أحداث الفتنة الكبرى، فإنَّ هذا الرأي كان يبني اجتهاده على وعيه الدرس التاريخي المستفاد من المخاضات السياسيّة العسيرة، وما نتج عنها من مضاعفات خطيرة ومدمرة أغرقت الأمة في وحل "الفتنة"، وهي العبارة المفضلة فقهياً لقوة دلالتها. وتجنباً لوضع الفتنة، هذا الوضع الذي خبره الفقهاء وعاينوه عن قرب، اتجه همهم إلى الحفاظ على ما تبقى من المكاسب المجتمعية في ظل سلطة القهر والغلبة والإكراه، التي كانت تُصرّ على إلغاء كل الخيارات السلمية، وجَرَّدَت الأمة، بما فيها مراجعها الفقهية، من كل صلاحيتها الثابتة بمقتضى الشريعة في ممارسة رقابتها على تصرفات الحاكم وسلوكه السياسيّ.

ومن التعسف البالغ هنا أنَّ نصف الوضع النفسي أو الاجتماعي للفقهاء -في ظل الإكراه- بالرضا والركون أو السكوت عن المواجهة. فهذا ادعاء تنقضه تراجم هؤلاء الفقهاء وما سجلوه من مواقف متباينة ترددت بين الإنكار والمواجهة والمقاطعة

والمداراة والنصح. بل إنَّ الفقهاء لم يقدموا لحكام الجور من الولاء إلا بقدر ما كان يضمن الحفاظ على استمرارية تحقق الجماعة، وهو ولاء سياسي ذو طبيعة هشة وظرفية لم يتردد الفقهاء في الإعلان عن استعدادهم لنقضه وإعلان براءتهم منه متى تحققت الشروط السياسيّة.

ج. النظرة الاختزالية لآليات الاستدلال الفقهي:

يلاحظ على بعض هذه القراءات أنَّها تتعامل مع آليات الاستدلال الفقهي تعاملاً اختزالياً يتجاهل الأصول المتعددة المؤطِّرة للاستدلال الفقهي؛ ليتم اختزاله في بعض القواعد الفقهية، وهي عملية تجزيئية تجعل النتائج المرغوبة مبررة، وتمنحها بعض المصداقية، ولو على حساب الحقيقة العلمية.

ليس من الموضوعية أن يدَّعي سعدي أبو حبيب على الفقهاء اصطناعهم حجة واحدة ودليلاً واحداً في "تبريرهم" إخضاع الأمة لسلطة المتغلب، يقصد بذلك توظيف القواعد الفقهية القائمة على دفع المفاسد وجلب المصالح. ففي تقدير الكاتب أنَّه من المدهش أن يتخذ الفقهاء -على ما بينهم من تناءٍ في الأزمنة والأصقاع- حجةً واحدةً ودليلاً واحداً يبرر إخضاع الأمة لمغتصبي السلطة. وفي نظره أن تطبيق القواعد الأصولية المبنية على تقدير المصالح والمفاسد يقتضي أنَّ رئيس الدولة الفاسق الظالم المستبد هو المفسدة الكبرى والرزية العظمى التي تصيب الأمة.[٦]

هكذا نجد أنفسنا ثانية أمام قراءة عاطفية مدفوعة بنضالية كاسحة تنتهك أبسط قواعد البحث والنظر. فأما اعتماد القواعد الفقهية للتشريع لحالات الضرورة والاستثناء، فلم تكن استثناء اختص به المجال السياسيّ حتى تتخذ مطية للتهمة، فإذا كنا نعترض على اعتمادها في مجال السياسة والحكم، فينبغي أن ينسحب هذا الاعتراض على كل مجالات إعمالها، وكأن الأمر هنا تجاوز حدّ النظر العلمي ليتزلق إلى محاكمة النوايا.

---

[٦] أبو حبيب، سعدي. **دراسة في منهاج الإسلام السياسيّ**، مرجع سابق.

كما أنَّ هذه الحجة التي يصفها باليتيمة، ليست كما يقول؛ لأنَّنا أمام منطق فقهي يتأسس على أكثر من سند وأصل، تداخل فيه النص بالتاريخ، وتشعبت فيه مسالك التأويل. إنَّ المواقف الفقهية المتباينة من مسألة الشرعية تستمد شرعيتها من النصوص الشرعية والقواعد الفقهية والسوابق التاريخية معاً، وهذه المستندات الثلاثة تحكمت -إلى حدّ كبير- في الاجتهاد، الفقهي وخضعت لقراءات فقهية متباينة، وهي بقدر ما تم توظيفها شواهد إثبات عند البعض، كانت شواهد نفي مضادة عند آخرين.

من هنا أستغرب هذا التعميم غير المبرر، مع أنَّ الكاتب يدرك جيداً طبيعة الخلافات الفقهية التي أسهب في نقاشها، وهو تجاهل لا يمكن تبريره خارج الرغبة الملحة في التحرر من الكبت السياسيّ الذي تعانيه النخب الإسلامية(الحركية) المعاصرة في نضالها، وسعيها إلى انتزاع اعتراف رسمي بحقها في الممارسة السياسيّة. على أنه مهما كانت قوة هذه الضغوط النفسية، فهي لا تشفع للباحث في أن يسقط معاناته الشخصية على مجال بحثه وتعريضه للتشويه والتزييف.

٢. الموقف الفقهي من ولاية المتغلِّب: تهمة التبرير ودعوى التَّحيّز:

ذهبت بعض القراءات المعاصرة إلى أنَّ الفقه السياسيّ ظل يسير وفق خط تنازلي تحت ضغط الواقع السياسيّ إلى أن جاء عصر المماليك؛ إذِ انتهى الفقهاء إلى التنازل عن كل مواقفهم المبدئية لصالح الموقف السياسيّ الفاسد؛ ما أدى إلى فصم كامل للنظرية السياسيّة عن قواعدها وضوابطها الشرعية.

هذه الفكرة بالذات ذات أصول استشراقية، وستتردد مع بعض الكتابات المعاصرة التي سنعرض لنماذج منها في هذا البحث. وقد تبلورت هذه الفكرة بوضوح مع (هاملتون جب) الذي اعتبر أنَّ أزمة الكتابة السياسيّة الفقهية بدأت مع الماوردي الذي "خطا الخطوات الأولى في ذلك المنحدر الذي أدى فيما بعد إلى تناقض النظرية كلها."

ووفق هذه النظرية، فقد بدأ العَدُّ العكسي مع الماوردي الذي دافع عن شرعية الخلافة العباسية، وحاول أن يُوفِّق بينها وبين الحكم البويهيِّ صاحب النفوذ الفعليِّ،

مروراً بالغزاليِّ الذي يمثل الجيل الثاني في مسلسل الانحدار، والذي ستتهدم معه النظرية الأشعرية التي كانت تعترف بنظام الخلافة نظاماً شرعياً وحيداً لاعتراف الغزالي بالسلاطين المتغلِّبين، أصحاب النفوذ الفعلي، وانتهاء ببدر الدين بن جماعة الذي سيمنح السلطة الدنيوية المطلقة صورتها الشرعية في عهد المماليك.

لقد فسر الكاتب هذا التطور المتوهم الذي حدث في الكتابة السياسيّة الفقهية على أنَّه تحدُّر يعبر عن أزمة هذه الكتابة، وجوهر هذه الأزمة هو التنازل المستمر عن المواقف المبدئية تجاه مسألة الخلافة القهرية، والقبول بالحيثيات التاريخية التي صاحبت الدول السلطانية المنافسة للخلافة في نفوذها السياسيّ، وهو قبول للأمر الواقع واعتراف به وتقرير بشرعيته. وهذا التنازل سينتهي إلى الفصل الكامل بين الإمامة والسياسة، وإعراض الفقهاء تماماً عن استدعاء الشريعة في تقنين الوضع الجديد، وهنا تكون أزمة الكتابة الفقهية قد استكملت دورها، وأصبحت هذه الكتابة تقليداً سار عليه المتأخرون.[٧]

هذه الأفكار، مجموعةً أو مجزأةً، ستجد صداها في كثير من الكتابات السياسيّة المعاصرة على مستوى الكتابات العربية التي ستعمل على ترديدها واقتباسها. هكذا نقرأ مع محمد عابد الجابري أنَّ الفقه السياسيّ سينتهي إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع، معتمداً في ذلك على النصوص التي سبق أن أحال عليها (جب) كقول بدر الدين بن جماعة: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته". وفي تقدير الكاتب، فإنَّ ابن جماعة نفسه إنَّما كان "يُشرِّع لدولة المماليك؛ ليضفي عليها الشرعية، ويخلص إلى هذه النتيجة التي يعدها حاسمة: أنَّ ما بقي ثابتاً في الفكر السياسيّ السني إنَّما هو "الأيديولوجيا السلطانية".[٨] هذه النتيجة تخفي وراءها اتهاماً مباشراً للتنظير الفقهي الذي ما تحرك إلا بدافع التَّحيّز السياسيّ، وتبرير الأيديولوجيا السلطانية القائمة على

---

[٧] جب، هاملتون. **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: إحسان عباس وآخرين، بيروت: دار العلم للملايين، د.ت.، ص١٨٦.

[٨] الجابري، محمد عابد. **العقل السياسيّ العربي، محدداته وتجلياته**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م، ص٣٨٨ –٣٨٩.

مبدأ القوة والغلبة ومباركتها، وليس غريباً بعد ذلك أن ينتهيَ الكاتب إلى الحكم بالإعدام على وجود أيٍّ نظرية سياسية في الإسلام.[٩]

إنَّ هذا الحكم الذي يُكرِّر في شكل من الأشكال ما كان قد انتهى إليه (هاملتون جب) مما عدّه انفصالاً بين الشريعة والإمامة، واعترافاً بالطابع الدنيوي لسلطة المماليك، حكم غيابي صدر في حق الفقه السياسيّ دون استنطاق لنصوصه ومستنداته وقواعده، واعتمد على شواهد محدودة جداً زماناً ومكاناً، خضعت لمنطق الانتقاء و لم تسلم من التوجيه، كما هي عادة الكاتب. هذه النتيجة التي تتكشف عن قصور ظاهر في استيعاب المنطق الفقهي وفهمه، ستتردد مع كُتَّاب آخرين بأسلوب لا يخلو من السطحية والتعميم، ويفتقر إلى كثير من الدقة في عرض النصوص وقراءتها.[١٠]

ومن منظور آخر، أكثر تفصيلاً وتأسيساً، يعتمد القراءة التأويلية لفهم جدلية السياسيّ والمعرفي في المجال العربي والإسلامي، ورغم استيعابه الجيد للمنطق المؤسس للتكييف الفقهي، وحرصه على إظهار استقلالية رجل الفقه عن رجل السلطة، وهو المقصد الذي كرس له أطروحته، ينتهي عبد المجيد الصغير إلى نتائج تقترب، ولو جزئياً، من هذا المنظور. يرى الكاتب أنَّنا "بوصولنا إلى عصر الانحطاط، نكون قد ابتعدنا كثيراً عن تلك الضوابط التي حَرَصَ قدماء الفقهاء على أن يُطوِّقوا بها اختيارات رجل السلطة وتصرفاته؛ إذْ أصبح المقصد المهيمن في أغلب الأدبيات السياسيّة لعصر الانحطاط: التقليل ما أمكن من تلك الضوابط، ومحاولة تبرير شرعية رجل سلطة متفرد

---

[٩] المرجع السابق، ص٣٨٦.

[١٠] بخصوص هذه النماذج ينظر على سبيل المثال:

- أحمد، منظور الدين. **النظريات السياسيّة الإسلامية في العصر الحديث**، كراتشي باكستان: سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية (٢)، ط١، ١٩٨٨م، ص١٥٠-١٥١.
- لاغا، علي محمد. **الشورى والديمقراطية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٣/١٩٨٣، ص٦٣ وما بعدها.
- قرعوس، محمود. **طرق انتهاء ولاية الحكام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧/١٩٨٧م، ص٥١١-٥١٢.

يحمل السلاح، ورفع صفة الجور عنه بالمرة، وتجريد المتغلِّب مما علق به قديماً من معاني قدحية."[11]

ووجه الشبه بين هذه القراءة وسابقاتها أنها تلتقي معها في بعض تأويلاتها التي ترى أنَّ الفقه السياسيّ سار في خط تنازلي تبريري، خاصة في عصر الانحطاط. وهذه النتيجة لا نرى لها مسوغاً متى أدركنا أنَّ التغلب لم يكن أبداً سمة لعصر الانحطاط بقدر ما شكل ثابتاً من ثوابت الممارسة السياسيّة على مدار التاريخ، وهو ما جعل الفقه السياسيّ يظهر تبعاً لذلك اطراداً في الموقف، منذ فترة مبكرة جداً تعود إلى زمن الصحابة أنفسهم عندما واجهوا متغلِّبي زمانهم، وخضعوا لهم كما خضع المتأخرون لمتغلبي زمانهم، مما يفيد صدورهم عن موقف أصولي واستدلالي مُوحَّد، يخضع للتعليلِ نفسهِ ويصل إلى النتائجِ نفسِها. وهذه الفكرة ستعود إلى تعميق النقاش حولها في هذا البحث، وسنراهن عليها في تغيير كثير من الأحكام الشائعة التي نعدها غير علمية.

ثانياً: نقد دعاوى التَّحيّز

تلك -باختصارٍ شديدٍ- أهم الإشكاليات التي تثيرها القراءات المعاصرة الواردة في هذا السياق، التي لم تُوفَّق في استيعاب الموقف الفقهي في شموليته، كما يفصح عن نفسه، سواء من خلال نصوصه أو من خلال مواقفه؛ مما يستدعي تسجيل بعض الملاحظات النقدية التي سنُفصِّل القول فيها بالقدر الذي يكشف بعض جوانب هذا القصور المنهجي.

١. القراءة الانتقائية للتراث الفقهي:

لاحظنا أنَّ القراءات السابقة، رغم تباين المنطلقات والهواجس التي تحكمها، وبصرف النظر عن الإشكالات التي قصدت الإجابة عنها، انتهت إلى تقرير نتائج

[11] الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٣٢-٣٣٣.

متشابهة؛ إذ رأت أنَّ الفقه السياسيّ ظل يسير وفق خط تنازلي، وانتهى إلى التخلي عن كثير من ضوابطه المنهجية ومواقفه المبدئية.

وتبدو هذه النتيجة مصادمة للنصوص الفقهية المدونة والمتاحة، بما فيها تلك التي أنتجتها المدوَّنات المتأخرة التي تعود إلى عصر المماليك وما بعد المماليك. إنَّ مراجعة هذه المدوَّنات تشير بوضوح إلى أنَّ المعالجة الفقهية لمسألة تداول السلطة، التي ترد في المصادر الفقهية تحت عنوان "طرق الاستخلاف"، تسير وفق خطين متوازيين ظلا حاضرين معاً دون أن يُسْقِطَ أحدهما الآخر: الأول: مبدئي: يقرر ما يجب أن تكون عليه كل ممارسة سياسية شرعية سوية. والثاني: تاريخيٌّ: يقنن لواقع الممارسة السياسيّة التي تفرض نفسها بحكم الأمر الواقع. وبقدر ما كان الفقيه يستوعب المستجدات التاريخية ويعمل على استيعاب الواقع التاريخي الذي يشذ فعلاً عن الممارسة الشرعية السوية، كان مهتماً باصطحاب الموقف المبدئي المحكوم بالضوابط الشرعية التي تحدد معايير السلطة الشرعية.

إنَّ مقارنة نصوص ابن جماعة بنصوص مشابهة، ما تقدم منها وما تأخر، تؤكد بطلان دعوى التنازل. فالتنظير الذي أسهمَ به ابن جماعة لم يكن أصيلاً ولا مبتدعاً، وهو لا يعدو أن يكون استمراراً لما جرت عليه التقاليد الفقهية التي سبقت الإشارة إليها في تناول موضوع "طرق الاستخلاف". هذا التقليد نجده ثابتاً عند كبار الفقهاء والمتكلمين المتقدمين، ممن ينتمون إلى عصر الاجتهاد السياسيّ، أمثال: الباقلاني، والماوردي، والغزالي، والبغدادي، وغيرهم، وهو التقليد نفسه الذي سار عليه المتأخرون، ودرج عليه معاصروه أو القريبون منه، أمثال: القلقشنديّ، وابن تيمية، والنووي، والعز بن عبد السلام، وابن قدامة المقدسي، ومن بعدهم من كبار الفقهاء، أمثال: الشوكاني، وأصحاب الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات التي ميزت القرون المتأخرة.

وأعود إلى نصوص بدر الدين بن جماعة بالذات؛ استجابة لذلك الإصرار الذي تبديه القراءات المعاصرة، من رؤية ابن جماعة الحلقة الختامية التي انتهى معها التبرير

والتنازل الفقهي إلى غايته ومنتهاه. وسواءً أكانت هذه المواقف المؤدلجة ناتجة عن محاكاة للمألوف المتداول في الدراسات الاستشراقية، أم ناشئة عن قناعة قاد إليها النظرُ العلميُّ الصِّرفُ، فإنَّ ما يبنى عليها من أحكام وتفسيرات خاطئة، تستوجب بالضرورة إعادة النظر في النصوص الأصلية.

يقول بدر الدين بن جماعة: "الإمامة ضربان: اختيارية، وقهرية، أما الاختيارية فلأهليتها عشرة شروط، وهي: أن يكون الإمام: ذكراً، حراً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، شجاعاً، قرشياً، عالماً، كافياً، لما يتولاه من سياسة الأمة ومصالحها. فمتى عقدت البيعة لمن هذه صفته، و لم يكن ثمة إمام غيره، انعقدت بيعته وإمامته، ولزمت في غير معصية الله طاعته... وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقتين، والقهرية بطريق ثالث. الطريق الأول في الاختيارية بيعة أهل الحل والعقد... والطريق الثاني استخلاف الإمام الذي قبله... وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة ولا استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً؛ بما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم؛ ولذلك قال ابن عمر في أيام الحَرَّة: نحن مع من غلب."[١٢]

لعل أول ما يستوقفنا في هذا النص هو صيغته المتوازية التي يعرض من خلالها ابن جماعة ليس رأيه الشخصي فحَسْب، بل الرأي الذي يعبر عن رأي جمهور الفقهاء من قبله ومن بعده، وهي الصيغة التي حجبتها القراءات النقدية السالفة، بوعي منها أو بغير وعي؛ إذ قدمت قراءة مبتورة ومُشوَّهة لموقف ابن جماعة.

لقد بدأ ابن جماعة حديثه عن الإمامة بذكر صورها التي حصرها في صورتين اثنتين: "اختيارية"، و"قهرية". ومع أنَّ هذا الحصر واضح وضوحاً يمتنع عن كل تأويل مهما كان متعسفاً، فلست أدري ما الذي جعل أحد عناصره أَوْلى بالظهور من

[١٢] ابن جماعة، بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٠م، ص٥٢-٥٦.

الأخرى؛ إذ تُصر تلك القراءات على اختزال موقف ابن جماعة في تكريس شرعية المتغلِّب بإظهار نصه على القهرية، وإخفاء نصه على الاختيارية. و هذه القراءة الاختزالية لم تقدم بين يديها أيِّ دليل أو شاهد تبرر به استنتاجاتها سوى التزام الصمت. والحقيقة أنَّ هذا التغييب المتعمد ليست له سوى دلالة واحدة: أنَّ نَصَّ ابن جماعة، ومن ورائه نصوص الفقهاء الواردة في السياقِ ذاتِهِ، هي من الوضوح بمكان بحيث لا تترك مجالاً لأي تأويل. لقد حصر مسالك الإمامة في مسلكين اثنين، وهذا الحصر تساوت فيه الدلالة على مسلك الاختيار والقهر معاً، وظل هذا الإقرار بمسلك الاختيار يسير جنباً إلى جنب مع القول بإمامة المتغلب، وهذا دليل قاطع على استمرارية الموقف الفقهي المبدئي واطّراده، وهو ما يبطل دعوى التنازل من أساسها.

نحن نفهم أن يتحدث ابن جماعة عن ولاية المتغلب التي حكمت زمانه، لكن ما علاقة حديثه عن صفات العدالة والعلم والكفاية والقرشية، وهي شروط صحة الإمامة، هل كان في عصره مَنْ هذه صفاتهم؟ وما الفائدة من تقريره لهذه الثوابت الفقهية إن لم يكن الأمر يتعلق باستصحاب الموقف المبدئي وعدم قبول أي تنازل عنه؟

أما الملاحظة الثانية التي تستوقفنا في نص ابن جماعة فهي إطاره المرجعي التاريخي؛ إذِ الإحالة إلى موقف عبد الله بن عمر من أحداث عصره، وهذا الموقف شكَّل سابقة تاريخية تم اعتمادها في كل اجتهاد فقهي لاحق ممن تَبَنَّى من الفقهاء للخيار السلمي تجاه مُتغلِّبي زمانهم.

٢. التفسير الخطي والقفز على التاريخ:

إنَّ التفسيرات السابقة حاولت أن تجد نوعاً من التلازم بين الاعتراف الفقهي بسلطة المتغلِّب، والتقدم في الزمن، بحيث يأخذ هذا الاعتراف شكلاً تنازلياً تناسبياً. وهذا التفسير الخطي يتعارض تماماً مع المنطق الأصولي المؤسِّس للموقف الفقهي، الذي يقوم على أساس ربط الأحكام بعللها؛ عملاً بالقاعدة الأصولية التي تقول: إنَّ

"الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدما". فهذه القاعدة الأصولية تقتضي أنَّ الحكم الفقهي يرتبط ارتباطاً ضرورياً بوصف مناسب محدد، يثبت بثبوته، ويرتفع بارتفاعه.

ومعنى ذلك أنَّ الحكم الفقهي مرهون بالشروط والحيثيات التي أنتجته، بصرفِ النظر عن الوعاء الزمني والمكاني الذي يحتضن تلك الشروط والحيثيات، فمتى وجدت تلك الشروط وجد الحكم، ومتى ارتفعت ارتفع الحكم، في أي زمان وفي أي مكان. وهذا يعني أنَّ إمكانية تكرار وقائع متشابهة في زمن ومكان مختلفين أمر وارد وواقع، ومع تكرار الوقائع تتكرر الأحكام نفسها بالضرورة.

إنَّ استدعاء تلك القاعدة الأصولية في هذا المقام لفهم ذلك الاطّراد والثبات، الذيْن يتمتع بهما الموقف الفقهي رغم اختلاف الزمان والمكان، من شأنه أن ينسف ذلك التفسير الخطي من أساسه. إنَّ الصيرورة الزمنية وفق هذا المنظور الأصولي تأخذ شكلاً تموجياً وليس خطياً، ما دام السياق التاريخي يتيح إمكانية واسعة لتكرار الوقائع المماثلة، ومن ثَمَّ تجدد الأحكام نفسها، طالما أنَّ تماثل الواقع يستدعي بالضرورة تماثلاً في الأحكام.

إنَّ مقارنة ابن جماعة بمن قبله ومن بعده، تقودنا إلى القول بأنَّ عدّه يمثل الموقف الفقهي في أحطِّ دركات تقهقره، ليس سوى ادعاء تردُّهُ النصوص الفقهية السالفة واللاحقة معاً، ولا يمكن أن نُلزمَ ابن جماعة بشيء من ذلك إلا بالقدر الذي نلزم به أولئك السابقين واللاحقين على السواء؛ ذلك بأنَّ الاعتراف الذي يبديه بسلطة المتغلب من جنس الاعتراف الذي أبداه السابقون بمتغلّبي عصرهم، طالما أنَّ الصياغة التي قدمها ابن جماعة لا تختلف عن الصياغة التي قدمها أولئك؛ إذ يأتي الاعتراف بسلطة المتغلب موازياً لاستصحاب الموقف المبدئي؛ ما يجعل الحديث عن التقهقر والمغالاة في الاتهام بالتبرير حكماً ذهنياً يعوزه الإمكان الواقعي.

إنَّ الثبات والاطراد الذي يبديه الموقف الفقهي، على امتداد المسافة الزمنية التي تبلور فيها، يدل على أنَّ النظر الفقهي محكوم بمنطق أصولي مطرد من جهة، وبوعي كامل بالتاريخ من جهة ثانية. وإذا كان التنظير الفقهي قد استجاب للضغوطات

التاريخية؛ إذ اعترف بالممارسات التاريخية المتوالية التي كانت تتعارض مع نموذجه المعياري من باب الضرورة، فإنَّ هذا الاعتراف لم يكن أبداً ليحمله على التنازل عن النموذج المثال أو يسقطه من حسابه.

إنَّ تفسير الاعتراف الفقهي على أنَّه تنازل عن مواقفه المبدئية تفسير يرفضه المنطق الأصولي المؤسس للاجتهاد الفقهي ذاته. إنَّ هذا الاعتراف لا يعني أكثر من قدرة المنطق الأصولي على تكييف القدرات الذهنية للفقيه للانسجام مع محيطه السياسيّ والمجتمعي، وتكيفه مع الواقع الراهن بقصد استيعابه ومنحه وضعاً مقنناً بديلاً عن وضع الفوضى. وهذه المرونة التي يبديها الاجتهاد الفقهي، وتتيحها القواعد الفقهية والأصول المؤسسة على السواء، في مجال الممارسة السياسيّة كما في غيرها في مجالات الحياة المجتمعية، لا تحمل أدنى مؤشر على التنازل. ومن الوجهة المنطقية الصرفة، من الخطأ أن نصور العلاقة بين الحكم المبدئي الأصلي، والظرفي الطارئ، على أنَّها علاقة تناقض أو تنافٍ أو تقابل؛ إذ لا يتصور حضور أحدهما إلا بارتفاع الآخر.

٣. اطّراد الموقف الفقهي: شواهد من التاريخ:

جدير بنا أن نعود إلى استقراء بعض الشواهد من وقائع التاريخ التي تؤكد استمرارية الموقف الفقهي وثباته. هذه الشواهد تشير إلى أنَّ ابن جماعة، هذا النموذج المملوكي الذي اتُّخِذ عنواناً على التقهقر الفقهي، وانحدار النظرية الفقهية السياسيّة، لم يفعل أكثر من استنساخ مواقف مشابهة اتخذت في وقائع مماثلة، وفي وقت متقدم جداً يعود إلى زمن الصحابة أنفسهم، وهو زمن لا يمكن أن ترد عليه تهمة التقهقر.

في النص أعلاه الذي استشهدنا به لابن جماعة في قبوله الاعتراف بسلطة المتغلب، استشهد بموقف عبد الله بن عمر في زمن الحَرَّة، وردَّد العبارة نفسها: "نحن مع من غلب". وتستوقفنا هنا هذه الإحالة التاريخية التي أجمعت القراءات السابقة على إلغائها، وغض الطرف عنها؛ إما بسبب ما قد يؤدي إليه اعتمادها من تشويش على النتائج المرغوبة، وإما بسبب قصورها عن استيعاب التراث الفقهي الممتد في الزمن. لقد كان ابن جماعة يُشرِّع لولاية المتغلب في عهده، وانتهى إلى الاعتراف به؛ مراعاة للمصلحة

وجمع كلمة المسلمين كما قال؛ أي بحكم الضرورة والاضطرار، وقرن اعترافه باعتراف ابن عمر بسلطة متغلب زمانه في واقعة الحَرَّة سواءً بسواءٍ.

ورغم طول المسافة الزمنية الفاصلة بين الموقفين الفقهيين، فقد أفضى النظر الفقهي إلى حكم مماثل تبعاً لتماثل الحيثيات والشروط التي تحرك فيها، التي أنتجـت حكمـاً متحداً: "نحن مع من غلب"، عبارة فقهية "متواترة" تستعصي على التصنيف الـزمني، قالها ابن عمر في زمن الحَرَّة، وردَّدها أحمد بن حنبل في زمانه، وأخذت شكل سـابقة تاريخية اتكأ عليها ابن جماعة ومن جاء بعده من الفقهاء والشُّرَّاح؛ لتسويغ مواقفهم من مُتغلِّبي زمانهم. ومن هنا يبدو الحديث عن التنازل حديثاً خارج التاريخ وعارياً عـن الحجة، يعوزه السند التاريخي والفقهي معاً، ما دام الموقف الفقهي المتأخر كان يتكـئ على الأول، ويجد فيه سنده التاريخي والشرعي معاً، بوصفه سابقة تاريخية من جهـة، وبوصفه صادراً عن جيل الصحابة من جهة ثانية.

ولنا أن نقدم بعض الشواهد التاريخية الدالة في هذا السياق والتي تعضد ما سـبق. في زمن مبكر يعود إلى فترة الخلافة الراشدة نفسها، كان الموقف الفقهي من مسـألة التغلب قد تبلور بما فيه الكفاية. وهذا التقدم في الزمن نتخذ منه دليلاً على أنَّ الموقف الفقهي لم يخضع للمؤثرات الظرفية وضغوطها فقط، وإنَّما كان يرتكز في الأساس على وجود نظام استدلالي سابق شكَّل مرجعية الفقهاء المتقدمين والمتأخرين إلى حد بعيد:

* كان الخليفة عثمان -رضي الله عنه- في زمن الحصار يرفض قتال "المتغلِّـبين" عليه، محتجاً بالحرص على مصلحة الجماعة، وهو المنطق نفسه الذي ظل يتذرع به كل الفقهاء، متقدميهم ومتأخريهم، على السواء. جاء في تاريخ ابن كثير: عن عبد الله بن رباح قال: "دخلت أنا وأبو قتادة على عثمان وهو محصور، فاستأذناه في الحج فـأذن لنا، فقلنا يا أمير المؤمنين، قد حضر من أمر هؤلاء ما قد ترى، فمـا تأمرنـا؟ قـال: "عليكم بالجماعة". قلنا: فإنا نخاف أن تكون الجماعة مع هؤلاء الذين يخالفونك. قال: الزموا الجماعة حيث كانت."[١٣]

[١٣] ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء. **البداية والنهاية**، بيروت: مكتبة المعارف، ١٤٠٨/١٩٨٨ ج١، ص١٤٥ ومـا بعدها.

* وفي سنة ٤٤هـ حَجَّ معاوية، وخطب الناس عند البيت الحرام، ثم كلّم الأنصار فأغلظ لهم في القول، وقال لهم: ما فَعَلتْ نواضحُكم؟ قالوا: أفنيناها يوم بدر لما قتلنا أباك وجدك وخالك، ولكننا نفعل ما أوصانا به رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: ما أوصاكم به؟ قالوا: أوصانا بالصبر. قال: فاصبروا.[١٤] وفي رواية أنَّ قيس بن سعد، أكبر القادة العسكريين المعارضين من بقية أنصار علي، قال لمعاوية: أمَا إنَّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قد عهد إلينا أنا سنلقى بعده أثرة. فقال معاوية: فما أمركم به؟ قال: أمرنا أن نصبر حتى نلقاه. فقال: اصبروا حتى تلقوه.[١٥] وفي تاريخ الخلفاء للسيوطي يتكرر هذا الموقف نفسه مع الصحابي أبي قتادة الأنصاري الذي ردد الحديث نفسه، فلما بلغ خبره عبد الرحمن بن حسان بن ثابت قال:

ألا أبلغ معاوية بن حرب أمير المؤمنين نبأ كلامي
فإنا صابرون ومنظروكم إلى يوم التغابن والخصام[١٦]

* وروى البخاري أنَّ معاوية خطب، وابن عمر حاضر في خطبته، فقال: من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه، فنحن أحق به ومن أبيه. قال حبيب بن مسلمة لابن عمر: فهلا أجبته؟ قال عبد الله: فحللت حبوتي وهممت أن أقول: أحق بهذا الأمر منك مَنْ قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيت أن أقول كلمة تفرق الجمع وتسفك الدم، وتُحمَلُ عني على غير ذلك، وذكرت ما أعد الله في الجنان، فقال: حفظت وعصمت.[١٧] وهناك روايات أخرى عن ابن عمر لا تخرج عن هذا السياق

[١٤] اليعقوبي، أحمد. **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٢/١٩٩٣م، ج٢، ص١٣٢.

[١٥] **أخبار الدولة العباسية**، لمؤلف مجهول، تحقيق: عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧١م، ص٤٦. وانظر أيضاً:
- **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، لمؤلف مجهول، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ط١/١٩٧٩م.

[١٦] السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨/١٩٨٨م، ص١٨٨.

[١٧] البخاري، **الصحيح الجامع**، القاهرة: دار التراث العربي، د.ت.، كتاب المغازي، ج٣، ص٣٢، وانظر:
- ابن سعد، محمد. **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٥م، ج٤، ص١٨٢.

سبق إيرادها، وقد ساقها أبو بكر بن العربي لبيان الموقف من البيعة ليزيد،[١٨] بينما أوردها ابن سعد في الطبقات،[١٩] والذهبي في سِيَر أعلام النبلاء[٢٠] بمناسبة التحكيم بين علي ومعاوية، وسواءً أكان الأول أم الثاني، فالظرف الذي قيلت فيه هو ظرف الإكراه والتغلُّب.

بعد هذه الشواهد التاريخية المؤكِّدة للمواقف المتماثلة في الحكم، والمتباينة في الزمان والمكان، أرى أنَّ الدراسة المقارنة تفضي بنا إلى القول بأنَّ الموقف الفقهي من ولاية المتغلب، كما تبلور في وقت متأخر مع فقهاء العصر المملوكي، لم يسفر عن أيِّ عناصر جديدة يمكن اعتمادها في التدليل على تحولٍ ما في الموقف الفقهي الذي نشأ مبكراً من ولاية المتغلب. فقد كان الخليفة عثمان في موقع سياسي واجتماعي يسمح له باستخدام نفوذه للحفاظ على منصبه ضد الخارجين عليه، ومع ذلك لم يبد أيَّ رغبة في اللجوء إلى الخيار العسكري؛ دفعاً لهواجس "الفتنة"، كما دلّ عليه قوله السابق، وهو المنطق نفسه الذي سيصدر عنه المعارضون لحكم معاوية وابنه يزيد من بعده.

لقد كان معاوية في نظر معارضيه خليفة مُتغلِّباً، ومع ذلك اعترفوا بولايته على كُرْهٍ منهم؛ ترجيحاً لمصلحة الجماعة على الفرقة، ونزولاً عند حكم النصوص التي برَّروا بها موقفهم صراحة. وهذا التعليل ستعكسه تصريحات عبد الله بن عمر بشكل أكثر وضوحاً وقوة. لقد سكت عن مواجهة معاوية "خشيت أن أقول كلمة تفرق الجمع وتسفك الدم"، وعقد البيعة ليزيد مع شهادته عليه بعدم أهليته؛ للاعتبار نفسه: "والله لئن تجتمع أمة محمد أحب إليَّ من أن تفترق."[٢١] ليس ذلك فحسب، بل إنَّ ظروف الفتنة التي خبرها ابن عمر، وكان أحد شهودها، دفعت بالموقف الفقهي معه

---

[١٨] ابن العربي، أبو بكر. **العواصم من القواصم**، تحقيق: عمار الطالبي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط١٩٨١/٢م، ج٢، ص٤٥٠-٤٥١.

[١٩] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٢.

[٢٠] الذهبي، محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٩٨٤/٢، ج٣، ص٢٢٦. انظر أيضاً:

- الطبري، ابن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.، ج٤، ص٤٢.

[٢١] ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد علي البجاوي، بيروت: دار الفكر، د.ت.،. ج ٢، ص: ٩٨٨.

إلى أقصى حدوده التي سيتم وصفه فيما بعد بالتبرير والتحدُّر والتنازل... هكذا يحكي سيف المازني عن ابن عمر أنَّه كان يقول: "لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء مَنْ غلب"، وهل قال المتأخرون أكثر من هذا؟

وبعيداً عن أحداث الفتنة، وبعد ما يزيد على قرنين من الزمن، كان الإمام أحمد يردد المقولات ذاتها. فقد أفتى في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك فيفتتن الناس، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم، مع من تكون الجمعة؟ قال: "مع من غلب."[٢٢] وفي تعليقه على الإمام أحمد، قال الفراء: "وظاهر هذا أنَّ الثاني إذا قهر الأول وغلبه زالت إمامة الأول؛ لأنَّه قال: الجمعة مع من غلب، فاعتبر الغلبة."[٢٣] ومن الواضح أنَّ هذا النص سيتكرر بحذافيره لاحقاً مع ابن جماعة.

نحن هنا أمام تماثل وتطابق في الأحكام. قال المتقدمون "أصلي وراء من غلب" و"نحن مع من غلب" وقال المتأخرون "في زماننا الحكم لمن غلب،"[٢٤] و"من اشتدت وطأته وجبت طاعته."[٢٥] وهذا التماثل في الحكم يعكس بالضرورة تماثلاً في الوقائع. ومهما يكن من تباين بين التجربتين السياسيّتين، تجربة الخلفاء وتجربة الدولة السلطانية، فإنَّ هذا التباين يبقى –زمانياً ومكانياً– تبايناً في حجم الأحداث ووتيرة تواليها، لكنه لا يمس جوهر المشكلة وأساسها المتمثل في مبدأ التغلب ومنطق القهر.

هكذا تكلم الفقهاء في البدء والمنتهى، وبين البداية والنهاية سلسلة متصلة الحلقات من الآراء والاجتهادات يحيل تماثلها إلى ثبات الأصول التي كانت وراء انتظامها وحفظ توازنها.

ثُمَّ إنَّ النصوص الحديثية بدرجة أولى، هي عمدة تلك الأصول المؤسسة، وأكثرها حضوراً في الاستدلال الفقهي، كما تدل على ذلك مراجعة الأحكام الفقهية التي

---

[٢٢] الفراء، محمد أبو يعلى. **الأحكام السلطانية**، تعليق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص٢٢.

[٢٣] المرجع السابق.

[٢٤] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٩.

[٢٥] شهاب الدين على، الحاشية على: **تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق للزيلعي**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط١٣١٣/١، ج٣، ص٢٩٤.

تبلورت حول هذه النصوص. بل إنَّ التعليل بدفع الفتنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، وهو التعليل الذي كان وما يزال يتذرع به الفقهاء، لم يكن يجد مصداقية في تقدير الفقيه لوجه المصلحة الآنية فحسب، بل في الأوامر النصية الصارمة التي رسمت الضوابط المنهجية المتمكنة في الاجتهاد الفقهي.

نخلص من كل هذا إلى تأكيد النتيجة التي استخلصناها سابقاً من عرض التنظيرات الفقهية، وهي أنَّ هذا التنظير كان محكوماً بثابتين اثنين ظَلاَّ حاضريْن حضوراً متكافئاً: استصحاب الموقف المبدئي من المسالك المعتبرة شرعاً، دون أدنى تنازل، ومراعاة الحيثيات الظرفية التي كان يتم الاعتراف بها، مهما كانت درجة تعارضها مع النموذج المعياري؛ عملاً بمقتضى الضرورة.

ثالثاً: إشكالية التَّحيّز: فقه سياسي أم أيديولوجيا سلطانية؟

لم تقتصر المحاكمات المعاصرة للموقف الفقهي على دعوى التنازل فحسب، بل إنَّ بعضها يُصرُّ على أن يجعل من مسألة التنازل دليلاً يتذرع به؛ سعياً إلى لمز الموقف الفقهي، واتهامه بالانحياز إلى جانب الحاكم المتغلب، وتبرير مواقفه، ومنحه الشرعية التي لم يكن ليحظى بها لولا "تزكية" الفقهاء "وتحيزهم".

وإذا كان "جبْ" قد رأى أنَّ الاعتراف الفقهي بولاية المتغلب "وتنازلاته" المتتالية قد انتهت مع بدر الدين بن جماعة إلى منح السلطة الدنيوية المطلقة صورة الشرعية، وفصم مبدأ الإمامة عن صلب الشريعة، ورفض حكم الشرع رفضاً كاملاً، فإنَّ محمد عابد الجابري سيبني على هذه "التنازلات" نتائج بالغة الخطورة، وسيدفع بهذه التهمة إلى أقصى حدودها. هكذا يرى الجابري أنَّ "ما بقي ثابتاً في الفكر السياسيّ السني هو الأيديولوجيا السلطانية"[٢٦] تلك الأيديولوجيا التي يقول عنها بأنَّها: "كانت من أجل الأمير ولفائدته الخاصة."[٢٧] هذه العبارة الموجزة والشديدة التعميم والإطلاق، تلقي

---

[٢٦] الجابري، **العقل السياسيّ العربي**، مرجع سابق، ص٣٨٩.
[٢٧] المرجع السابق.

بظلال كثيفة من الشكوك والطعون والتجريح تمتد في الزمان والمكان لتشمل مجموع الرصيد التاريخي الذي خلفه أجيال العلماء والفقهاء. إنَّ ما بقي ثابتاً من رصيد هؤلاء، سواء بأشخاصهم أو بمواقفهم وتنظيراتهم، هو توظيفهم لرمزيتهم وكفاءاتهم العلمية لتكريس سلطوية متغلبي زمانهم، ومنحها الشرعية اللازمة لاستمراريتها.

"الأيديولوجيا السلطانية"، هي العنوان البارز للمحصلة النهائية التي تمخض عنها تاريخ ربما كان من أكثر التواريخ البشرية حضوراً في جدلية السياسيّ والمعرفي. لا يتعلق الأمر هنا بالعمق الزمني لهذا التاريخ فحسب، بل إنَّ الفضاء الجغرافي الذي احتضن أحداث هذا التاريخ امتد ليستوعب قارات العالم القديم، تلك القارات التي مازالت شعوبها تروي للأجيال المعاصرة قصة تجاربها السياسيّة التي خطتها سلالاتها الحاكمة ورموزها العلمية والفقهية.

إنَّ هذا العمق التاريخي، وهذا الامتداد الجغرافي، بكل ما يعنيانه من تنوع عرقي ولغوي، وثراء ثقافي، وتعدد في أشكال الممارسات، وما يستتبعه من خصوصيات، يضعان مهمة الفكر التاريخي والنقدي المعاصرين أمام إشكالات منهجية بالغة التعقيد، قدر التعقيد الذي يثيره ذلك التنوع والتعدد، وتلك الخصوصيات.

إنَّ استصحاب هذه الإشكالات المنهجية يعني بكل بساطة أنَّ ما نصدره من أحكام غيبية في حق تلك القلاع المحصنة والمستعصية على "حفرياتنا" لا يمكنها إلا أن تكون شاهدة على ضحالة فكرنا وضبابية وعينا بتاريخنا السياسيّ والعلمي والاجتماعي. نحن هنا إزاء وقائع تتطلب قدراً غير يسير من النسبية في ما نصدره من أحكام في ظل غياب معطيات موضوعية تسندها. والمفارقة هنا أنَّ الأحكام السالفة، رغم كل التهويل المنهجي الذي تصطنعه، تتميز بأقصى درجات القطعية والإطلاق. وحتى نعطي هذه الملاحظة مصداقيتها، أسوق هنا تحفظين اثنين: الأول: منهجيٌّ، ويتعلق بمحدودية خبرتنا بمصادر التراث السياسيّ ومظانه، والثاني: موضوعيٌّ، ويتعلق بإبراز وقائع تاريخية تقدم نفسها شواهد سالبة تكسر حدة اللبس والإرباك اللذين أرادت أن ترسخهما تلك الأحكام القطعية.

١. العوائق المنهجية:

إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية منهجية، فإنَّ تقرير نتيجة في هذا المستوى من الأهمية والخطورة، التي تعطي لنفسها حق محاكمة تراث بأكمله، ينبغي أن تكون مُدعَّمة باستقراء ما هو متاح من مصادر التراث السياسيّ ومَظانِّه. ولنا أن نعترف بأنَّ هذا العمل لم يولد حتى الآن، ولا هو من أولويات البحث العلمي المدرج على أجندة الجامعات العربية والإسلامية. كما أنَّ عملاً من هذا القبيل، ومن هذا الحجم أيضاً، ليس بمقدور الأفراد، مهما كانت عبقريتهم وسعة اطلاعهم، خاصة إذا علمنا أنَّ التراث السياسيّ موزع بين مظانَّ شديدة التباين، بدءاً من كتب التفسير وشروح الأحاديث، ومروراً بكتب الكلام والعقيدة، والمطوَّلات الفقهية، وانتهاء بالموسوعات الأدبية والتاريخية، فضلاً عن كتب الطبقات والتراجم والمعاجم أيضاً. ولأنَّنا نعترف أنَّ عملاً من هذا النوع يتطلب إنجازه عمل فريق يستغرق سنوات من العمل الجماعي، وهو ما لم يحدث حتى الآن، فإنَّ أيَّ حكم نصدره في حق الفقه السياسيّ ينبغي أن يكون حذراً ومتواضعاً جداً، خاصة إذا كان يتعلق بالنفي، أي نفي ما لم نصل إلى إثباته وضبطه.[٢٨]

لا مناص من القول إذن بأنَّ النتيجة التي انتهى إليها الجابري تستدعي مراجعة نقدية شاملة للتنظير الفقهي، وكان يمكن أن يشفع له في تقرير حكم من هذا الحجم

[٢٨] [التحرير] من الجدير بالذكر أن الدكتور نصر محمد عارف قد بذل جهداً مقدراً في الكشف عن مصادر التراث السياسيّ الإسلامي، وذلك في مشروع بحثي استغرق إعداده ثماني سنوات، ركز فيه على المصادر المباشرة للفكر السياسيّ الإسلامي، وخلص إلى أن الكتب المؤلفة في الفكر السياسيّ الإسلامي فيما قبل القرن الرابع عشر الهجري قد تجاوزت أكثر من ٣٥٠ كتاباً، وأنَّ ما نشر منها لم يتجاوز ٣٤%، وما تم الرجوع إليه والاطلاع عليه من قبل جميع المؤلفين العرب من ١٩٢٤م إلى ١٩٩٤م لم يتجاوز ١٨% من ذلك التراث السياسيّ، وأن غالب المؤلفين يرجعون إلى المصادر غير المباشرة، مثل: كتب علم الكلام، أو التاريخ، أو الفقه،الخ. وقد نال الدكتور نصر عارف على هذا العمل جائزة الدولة التشجيعية في مصر ١٩٩٦ وتمت ترجمة الكتاب إلى اللغة الفارسية ٢٠٠٢م. انظر:

- عارف، نصر محمد. **في مصادر التراث السياسيّ الإسلامي: دراسة في إشكاليه التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م.

وفي هذا المستوى، لو أنَّه استنفد وسعه في تقصِّي الشواهد، مما هو متوفر ومتداول بين الباحثين، وقابل بينها وفق قواعد الترجيح، ولكن الحقيقة أنَّ القارئ تصدمه تلك العجالة الكاسحة التي تعامل بها مع المادة الفقهية، والتي لم تتعدّ انتقاء عبارات محدودة لم تسلم من البتر والتجزيء حتى تسير في الاتجاه المطلوب، وتعبر عما أُريدَ لها أن تعبرَ عنه، طوعاً أو كرهاً!

لقد كان كافياً أن "يقع" الجابري على بعض العبارات من قبيل "من اشتدت وطأته وجبت طاعته"، هذه العبارة التي رأى أنَّها تلخص الموقف الفقهي برمته، ليبنيَ عليها تلك النتيجة المتخمة بالتهويل، "الأيديولوجيا السلطانية"، تلك المقولة التي جعل منها قانوناً ثابتاً ينتظم مجموع الفقه السياسيّ، وهي نتيجة مستفزة للنظر، وذات حمولة أيديولوجية مكثفة. والسؤال الذي يثار هنا ذو طبيعة أخلاقية، فكيف لشاهد يتيم مبتسر أنْ يُقدِّمَ بهذا القدر من التعميم والإطلاق دون أن يثيرَ إحساساً بالخجل؟ إنها قصة الشجرة التي تغطِّي الغابة تتكرر من جديد!

٢. الوقائع التاريخية:

ثمة ضرورة تدعو إلى إعادة الاعتبار لكثير من الشواهد الفقهية التي تم تغييبها واستبعادها، سواءُ أكانت هذه الشواهد أحكاماً فقهية أم مواقف عملية. وهذا يتطلب مراجعة نصوص الأحكام ويتطلب في الوقت نفسه مراجعة أصولها المؤسسة أيضاً، وكذا موقف أولئك الفقهاء الذين اعتادت تلك القراءات أن تصف مواقفهم بالانحياز والتبرير والخضوع اللامشروط لسلطة الحاكم المتغلب. ولأنَّ المسألة هنا تتعلق أساساً بعصر قُدِّم بوصفه شاهد عيان، فسأكتفي هنا بالتنبيه إجمالاً إلى أنَّ فقهاء العصر الذين صدر في حقهم الاتهام بالانحياز والتبرير والتنازل، تدلنا تراجمهم على أنَّهم كانوا يشكلون في واقع الأمر معارضة سياسية تنأى بهم عن مواطن الشبهة، بَلْهَ التهمة. ويكفي أن نستحضر هنا –إبان فترة المماليك بالذات– مواقف ابن تيمية والنووي

والعز بن عبد السلام الذي خلَّف مدرسة بكاملها تبنت مواقفه المعارضة.[٢٩] وحتى أولئك الذين ينظر إليهم عادة على أنَّهم من الموالين، أمثال: بدر الدين بن جماعة، لم يكونوا بالدرجة التي تضعهم فيها تلك الكتابات المغيبة للتاريخ. ويكفي أنَّ ابن جماعة كان قد عزل على عهد الناصر؛ لأنَّه كان قد اتهم بأنَّه أفتى بالخروج عليه وبعدَم أهليته، ولكن مشكلة بدر الدين بن جماعة أنَّه عاش في عصر هو أعنف العصور دموية واحتكاماً إلى القوة، وكان يتحرك من موقع إحساسه بالمسؤولية بوصفه كبير الفقهاء وقاضي القضاة؛ لتهدئة الثورات وإقرار الصلح، ونزع فتيل التوتر، كما كانت له مواقف سياسية ناصر فيها أصحاب الحقوق المهضومة، إلى غير ذلك من المواقف السياسيّة التي حفلت مصادر التاريخ بذكرها.[٣٠]

وعلى المستوى التشريعي، ليس يخفى على قارئ منصف وباحث محايد أنَّ النصوص الفقهية الواردة في هذا السياق إنَّما جاءت لتُشرِّعَ لواقع فرض نفسه بالقوة وليس إنشاءً له. وإذا كان المشرِّع قد أقر هذا الواقع بحكم الضرورة، فمن الخطأ أن نتصيَّدَ عباراته، ونتخذ من إقراره دليلاً على الرضا أو التعاطف أو التبرير أو التنازل. إنَّ مراجعة النصوص الفقهية الواردة في هذا السياق تثبت عكس ذلك تماماً، وذلك أنَّ المشرِّعَ الذي يدرك تمام الإدراك أنَّه يُشرِّع لسلوك استثنائيٍّ شاذٍّ وغير شرعيٍّ، يدفعه وعيه الفقهي إلى إدانة هذا السلوك وتجريم صاحبه. والأهم من ذلك أنَّ هذا التجريم

---

[٢٩] لمزيد من التفاصيل حول هذه المدرسة يراجع:
- الطحطاوي، عبد الأعلى مهدي. **عز الدين بن عبد السلام ومدرسته السياسيّة**، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨١.

[٣٠] ينظر نماذج من هذه المواقف في:
- بردي، ابن تغري. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، تعليق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٢، ج٨، ص٦٨.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٤٩.
- الدواداري، **كنز الدرر وجامع الغرر**، (مخطوط) ج٩، ص: ١٨٤.
- السيوطي، جلال الدين. **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، القاهرة: مطبعة الموسوعات، د.ت.، ج٢، ص٧٤-٩٠، وغيرها.

ليس تحريماً سياسياً فحسب، بل تحريم ديني، وهو أمر بالغ الأهمية هنا؛ إذ إنَّ هذا السلوك الذي يقترن بالإثم والخطيئة والعصيان، يجعل إمكانية الاعتراف به والإقرار بشرعيته أمراً مخالفاً للدين، ومصادماً لأحكام الشرع. ذلك ما تفصح عنه النصوص الفقهية التي جرت العادة -كما ألمحت سابقاً- على إضمارها وإرغامها على الاختفاء.

في نص للإمام النووي، قال بعد أن ذكر ولاية المتغلب الفاقد للشروط وإجازتها بحكم الضرورة: "وإن كان عاصياً بفعله،"[٣١] فإنَّ هذه الإدانة لسلوك المتغلب بوصفه "عاصياً" مقترفاً للآثام، لا يمكن التهوين من شأنها، أو التقليل من آثارها النفسية والاجتماعية؛ إذ تجعل المتغلب في حكم العاصي المنبوذ، وتجرده من الولاء الديني الواجب في حق من يتصدى لـ مثل هذه الوظيفة. هذه الإدانة ستصبح تقليداً جرت عليه كتابات الفقهاء المتأخرين على الخصوص. هكذا نجدها تتردد مع زكريا الأنصاري في (أسنى المطالب)،[٣٢] والرملي في (نهاية المحتاج)،[٣٣] وأبي يوسف الأردبيلي في (الأنوار لأعمال الأبرار).[٣٤] بل إنَّ الطحطاوي يصف مُتغلِّبي زمانه المتهافتين على الحكم، والمتهالكين على السلطة بـ"طلاب الدنيا" قال: "وفي زماننا الحكم للغَلَبَة، ولا يُدرى العادلة والباغية، كلهم يطلبون الدنيا،"[٣٥] وهي أبلغ عبارة عن مدى نفور الفقيه، وسوء رأيه في رجل السلطة المتغلِّب؛ إذ يكفي أن يكون المرء طالب دنيا لتسقط مروءته ويصبح مظنة الاتهام كما هو متعارف في أخلاقيات الاجتماع الإسلامي.

[٣١] النووي، **روضة الطالبين**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد وعلي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٢م، ج٧، ص٢٦٦.

[٣٢] الأنصاري، زكريا بن محمد. **أسنى المطالب شرح روضة الطالب**، المكتبة الإسلامية، د.ت.، ومكان الطبع، ج٤، ص١١٠.

[٣٣] الرملي، محمد بن محمد. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، طبعة ١٩٦٧م، ج٧، ص٤١٢.

[٣٤] الأردبيلي، يوسف. **الأنوار لأعمال الأبرار**، القاهرة: مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، ١٩٧٠م، ج٢، ص٤٧٣.

[٣٥] الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل. **حاشية الطحطاوي على الدر المختار**، القاهرة: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٣٥م، ج٢، ص٤٩٣.

على أنَّي لا أجد أبلغ من كلام التفتازاني في إدانة المتغلِّب، رغم اعترافه بسلطته، بل وتسلطه، فبعد تقريره للموقف الفقهي المبدئي من مسألة الإمامة قال: "وبالجملة، مبنى ما ذكرنا في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأما عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلط الجبابرة الأشرار، فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلُّبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يُعبَأْ بعدم العلم وسائر الشرائط، والضرورات تبيح المحظورات، وإلى الله المشتكَى في النائبات، وهو المترجَّى في كشف الملمات."[٣٦]

واضح أنَّ اعترافاً من هذا النوع، كما يفصح عن نفسه، إنَّما هو اعتراف "العاجز المضطر" أمام سطوة "الظَلَمة والكفار والفجار، وسلطة الجبابرة الأشرار"، اعتراف لا يقر بولاية المتغلب إلا وهو مسفه له، وقادح في ولايته، ومهاجم له في شخصه، حتى لا تفارقه صفة البغي، أو يتفلت من طوق الاتهام، وهي كل المعاني القدحية التي كان وما يزال يحرص الفقهاء على تثبيتها في حق المتغلب. إنَّه اعتراف مثقل بالمعاناة، بل إنَّ المرارة التي تعكسها لغته تحيل بالضرورة إلى أنَّ فقيه الزمان كان يقف موقفاً مبايناً ومعارضاً، ولكن هذا الموقف النفسي لا يحمله على تجاوز الموقف الذي يراه شرعياً، والذي يقتضي الاعتراف بسلطته لضرورة تعود إلى المجتمع، لا إلى شخصه وسلطانه.

ولنا أن نلاحظ مدى التماثل بين هذه المواقف الفقهية المتأخرة، وتلك النماذج المتقدمة التي أشرنا إليها سابقاً. لقد اعترف المعارضون لمعاوية بخلافته مع أنَّهم كانوا من قبل يحاربونه مع علي، كما اعترف ابن عمر ببيعة يزيد مع أنَّه لا يُتَّهم بالتزلُّف كما يدل موقفه المحايد زمن الفتنة. وإذا كان يتعذر اتهام أولئك بالتَّحيّز، فلا مجال للمز الموقف الفقهي المتأخر من هذه المسألة، ذلك بأنَّ هذا الاعتراف، كما يقول فؤاد النادي، ليس اعترافاً بمشروعية الوسيلة التي تتأسس على الاستبداد والتسلط، بل

[٣٦] التفتازاني، مسعود بن عمر سعد الدين. **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ط١/١٩٨٩م، ص٢٤٥.

ينصرف إلى الآثار القانونية المترتبة على إعمال سلطة القهر من تنفيذ الأحكام وإدارة المواقف العامة،[٣٧] فالمسألة ليست مسألة محاباة وتزلف، وهي أكبر من أن تكون كذلك بالنظر إلى مسؤولية الفقيه في حفظ التوازن داخل المجتمع وضمان سيادة القانون.

خاتمة:

إنَّ إثبات دعوى التَّحيّز تصطدم بإشكاليات يصعب تخطِّيها أو تجاهلها، بحيث يتعذر إقرارها ما لم يتم تقديم أجوبة مقنعة حول مجموعة من الحقائق التي تعترضها:

١. من هذه الحقائق أنَّه لا يوجد موقف فقهيٌّ مُوحَّدٌ حتى تثبت في حقه دعوى التَّحيّز، ومن ثَمَّ فهذا التعميم بقدر ما يتكشف عن فهم تبسيطي ومسطَّح، يقوم شاهداً على موقف متحيز وغير موضوعي. لقد وجدت مواقف فقهية متباينة ومتشعبة، وهي وإن كانت تعبيراً عن فِرَقٍ ومذاهب من سنة ومعتزلة وزيدية وإباضية وخوارج، إلا أنَّها تبقى محكومة بمنطق استدلالي موحد هو المنطق الذي يعتمد المنظومة الأصولية، ما يثبت لنا صفة الاجتهاد. ورغم التشعبات التي تظهرها تلك الاجتهادات تنتهي إلى الانحصار في موقفين اثنين: الأول: ينزع في وضوح **إلى عدم الاعتراف بالشرعية**، مُتَّخِذاً موقفاً عدوانياً وثورياً إزاء دولة التغلب، وموقف ثان: تحكَّم فيه منطق حفظ التوازنات، والترجيح بين المصالح والمفاسد، وهو الذي يمثله جمهور فقهاء السنة.

٢. من هذه الحقائق أيضاً، وهذه مسألة تتفرع عن الأول، أنَّه من الصعب ادعاء وجود موقف مُوحَّد داخل المذهب الفقهي الواحد؛ إذ إنَّ اتخاذ المواقف واستصدار الأحكام كان متروكاً للتقديرات الظرفية لهذا الفقه أو ذاك. وهذه الملاحظة تنطبق على

[٣٧] النادي، فؤاد. **مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ط٢/١٩٨٠م.

الفقه السني إلى أبعد الحدود؛ إذ وجدت فيه تيارات جد متباينة، بل ومتناقضة، ترددت بين المهادنة والمقاطعة والمواجهة بما فيها المواجهة المسلحة.

٣. ومن ذلك أن تقرير نتيجة في هذا المستوى من الأهمية والخطورة، تعطي لنفسها حق محاكمة تراث بأكمله ينبغي أن تكون مؤسسة علمياً ومدعمة باستقراء التراث الفقهي السياسيّ، بدل الانتقائية المفرطة التي وقعت فيها دعاوى التَّحيّز المنحازة. ولنا أن نعترف بأنَّ عملاً استقرائياً علمياً في هذا المجال لم يحدث إلى الآن، خاصة إذا علمنا أنَّ الفقه السياسيّ موزع بين مظان شديدة التباين، بدءاً من كتب التفسير وشروح الأحاديث وكتب الكلام والمطولات الفقهية، وانتهاء بالموسوعات التاريخية الأدبية وكتب الطبقات والتراجم، وغيرها.

٤. مما ينبغي التذكير به في هذا السياق أنَّ الاجتهادات الفقهية ليست نزوات ومواقف شخصية متروكة لاختيارات الأفراد وميولهم، بل إنَّ العمل الفقهي بطبيعته هو عمل علمي يتأسس على منظومة استدلالية تستدعي استنطاق النص ضمن معطيات ظرفية محددة، واستدعاء القواعد الأصولية والفقهية والمنظمة واستقراء السوابق التاريخية التي تصلح شاهداً للقياس. والحقيقة أنَّ من يلاحظ بدقة تباين المواقف الفقهية حول مسألة الشرعية، يجدها مؤسَّسةً على هذه الأصول: فهماً، وتأويلاً، وتنزيلاً.

٥. ومما ينبغي التذكير به –أيضاً– في هذا السياق، ضرورة التمييز في الأحكام الفقهية بين ما هو نظري مبدئي، وما هو ظرفي استثنائي. فمن الناحية النظرية والمبدئية، يتفق الجميع على أنَّ ما حدث بعد الخلافة الراشدة من تحول في القيم السياسيّة يشكل انحرافاً لا يمكن تبريره من الناحية الشرعية. لكن هذا الحكم المبدئي لا يمكن إسقاطه بشكل مطلق على الواقع السياسيّ القائم؛ ذلك بأنَّ مواجهة الواقع أمر متروك لتقدير الفقيه، وهنا تختلف المواقف الفقهية، وتتباين التقديرات، وملاحظة الملابسات الظرفية، والترجيح بين المصالح والمفاسد.

هذه بعض الملاحظات المنهجية التي تعترض دعوى الانحياز، لكن مآزق هذه الدعوى ليست من طبيعة منهجية فحسب، بل موضوعية أيضاً، فالمادة الفقهية التي بين أيدينا تقدم شواهد حاسمة على موضوعية الموقف الفقهي ومسؤوليته العلمية وتجرده عن شوائب الانحياز والتبرير. وهذه حقيقة لا تقبل الجدال ما دام الأمر يتعلق بنصوص مدونة وموثقة. ولنا أن نقدم بعض الشواهد الدالة في هذا السياق:

١. يظهر الفقهاء وعياً عميقاً بطبيعة التحولات السياسيّة التي وضعت حداً للممارسة الشرعية. ومن هنا رفض الفقهاء الاعتراف بشرعية خلفاء ما بعد الراشدين، باستثناء عمر بن عبد العزيز، كما صرح بذلك: سفيان الثوري، والشافعي، ومالك، وأحمد. وحتى من الناحية الشرعية ثار جدل فقهي حول جواز تسمية أمراء الجور بالخلفاء، وقيدوا ذلك بما إذا كان هذا الإطلاق عرفياً مجرداً من حقيقته الشرعية بوصفه دالاً على من يتصدى لحيازة منصب الخلافة ويقوم بوظيفتها، تماماً كما هو الشأن مع ثقافات أخرى كان لها ألقابها الخاصة لأسماء الأسر الحاكمة: كالإسكندر، وكسرى، والنجاشي، وفرعون. وحرصاً منهم على ضبط المفاهيم، وحماية المصطلحات الشرعية من خطر التعويم، أحدثوا تمييزاً وفروقاً بين المستويين الشرعي والعرفي، فقالوا: الخلافة الكاملة مقابل الناقصة، وقالوا: الإمامة بالحق مقابل الإمامة بالفعل.[٣٨]

٢. إنَّ الموقف الفقهي من مسألة الشرعية يظهر، على درجة من التعقيد، توازي قدر التعقيد الذي يكتنف الممارسة الشرعية نفسها. إنَّ دولة الخلافة لما بعد الراشدين جمعت بين سلوكين سياسيين متعارضين: الأول: اعتمد منطق القوة والغلبة في حيازة السلطة، وهو سلوك يستحق الإدانة، والثاني: أظهر الولاء للشرعية، والتمكين لها، وحماية مصالحها، وهو سلوك يستحق التثمين. وحتى يوفِّق الفقهاء بين هذين المظهرين

[٣٨] الحنفي، زين الدين قاسم. الحاشية على: **كتاب المسامرة**، القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، ١٣١٧هـ، ص٢٥٦.
- القلقشندي، أحمد بن علي. **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٠، ج١، ص٢٢.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٨٩، ج٤، ص٥٢٤-٥٢٧.

المتناقضين رجحوا مصلحة الشريعة التي هي أسس الجماعة وضمان وحدتها واستمرارها، ومن هنا كان مدار الشرعية في حديث الفقهاء ينحصر على الحقيقة في الجماعة نفسها.

٣. إنَّ إقرار الفقهاء بالطاعة للحاكم الجائر اتخذه كثيرون ذريعة لِلَمْز الموقف الفقهي من أزمة الشرعية، وهذا يقتضي بيان مراد الفقهاء بالطاعة ومدى حدودها. وأول ما يجب التذكير به أنَّ الموقف الفقهي في هذه المسألة إنَّما كان إعمالاً للنص عند من يرى الطاعة منهم، بينما عمد آخرون إلى تأويله؛ لنفي القول بالطاعة أصلاً. ويعنينا هنا -تحديداً- بيان الموقف الأول، وهو موقف يتأسس على التمييز بين مجالين من مجالات الطاعة: الأول: مجال الحقوق، والثاني: مجال التكاليف، أي: الواجبات، سواء أكانت كفائية أم عينية. ويقول الفقهاء إنَّ طاعة الجائر ممكنة على المستوى الأول، أي: مجال الحقوق دون الثاني، فإذا تعرضت التكاليف لانتهاكات الجائر فقد سقطت طاعته. والعبرة في هذا التمييز أنَّ مجال الحقوق يعود ضرره على الأفراد، ومن ثَمَّ وجب تحمله لمصلحة أعظم، وهي مصلحة الجماعة، في حين أنَّ مجال التكاليف يعود ضرره على الجماعة نفسها، ومن هنا قالوا: إنَّ الجائر إذا صدر عنه أمر يتنافى ومقتضى الشرع بحيث يكون مخلاً بالتكاليف الشرعية المقررة فلا طاعة له، وهو معنى قولهم إنَّما الطاعة في المعروف، وهذه مسألة محل إجماع.[٣٩]

إنَّ الطاعة بهذا المعنى طاعة مقاصدية، أي: إنَّها غير مرادة لذاتها، بل لما تحققه من مصلحة الجماعة، بحيث تكون ضامنة لاستقرار الحياة السياسيّة التي تتيح نفاذ التصرفات الشرعية. وحتى لا يتم تمييع هذه الطاعة، وتنحرف عن مقاصدها، وتتخذ

---

[٣٩] حول هذا الموضوع ينظر على سبيل المثال:

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، القاهرة: دار الريان، ط١، ١٩٨٧م، ج١٣، ص١٣٢.
- العيني، بدر الدين. **عمدة القاري في شرح البخاري**، باب السمع والطاعة للإمام ما لم يكن معصية، ج٢٤، ص٢٢٤.

مطية للشرعية رسم لها الفقهاء حدوداً فاصلة، ومن هنا نشأت أدبيات فقهية حول طبيعة العلاقة مع الجائر أنتجت مباحث فقهية رائدة تتعلق بالدخول عليهم، والعمل في وظائفهم، وأخذ رواتبهم، والدعاء لهم، وغيرها من المباحث التي لا تزال تشكل حقلاً خصباً لدراسة حقيقة العلاقة بين المؤسسة العلمية والسلطة السياسيّة.

٤. في سياق ضبط العلاقة بين أفراد الشرعية، والسلطة الجائرة. حرَّر الفقهاء مباحث فقهية بلغة قانونية واضحة ميزت بين مظهرين من مظاهر الولاء: الأول: ديني، ويستحقه الإمام العدل، والثاني: سياسي مجرد من أبعاده النفسية والشعورية والدينية، فلا موالاة ولا نصرة على الحقيقة، بل هو امتثال لسلطة القانون؛ حتى يسود الأمن والسلم في المجتمع.[٤٠]

هذه الملاحظات بتفرعاتها المنهجية والموضوعية تضعنا أمام حالة معقدة، يتشابك فيها الفقه بالتاريخ، وهذا التعقيد يتطلب بالضرورة قدراً من التعامل الحذر، والمعالجة الموضوعية، والنقد العلمي المجرد المتعالي عن الانفعالات العاطفية والاعتبارات المذهبية والأيديولوجية على السواء.

---

[٤٠] يتطلب شرح هذه المسألة متابعة للنصوص الفقهية الواردة في هذا السياق، وهو أمر لا تتسع له صفحات هذه الخاتمة. ولمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع ينظر كتاب:

- أمزيان، محمد محمد. **في الفقه السياسيّ: مقاربة تاريخية**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ٢٠٠١م، ص٧٤-٨٠.

البيان القرآني: مفهومه ووسائله

عودة خليل أبو عودة*

مقدمة:

يحدد هذا البحث مفهوم البيان، ويفرّق بين المفهوم العام وهو الأساسي، وهو الأصل عند الحديث عن البيان بشكل عام، والمفهوم البلاغي الخاص بعلم البلاغة. ويهدف هذا البحث إلى تقديم هذا المفهوم إلى الباحثين والمهتمين بالدراسات القرآنية والدارسين المختصين، ومِن ثم إلى تعريف الناس، بعامّة، الذين يحرصون على مطالعة الدراسات القرآنية ويتابعونها؛ حتى يقرأوا القرآن الكريم عن بينة، وحتى يستطيعوا تدبر آيات القرآن الكريم؛ تنفيذاً لأمر الله عز وجل: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ (محمد: ٢٤) ولعل أحد هذه الأقفال عدم التمكن من معرفة الوسائل التي بها يفهم القرآن الكريم. ومن الوسائل التي بها يتوصل إلى فهم آيات القرآن الكريم وتذوقها معرفة الأنماط اللغوية المتعددة التي يقدم كل منها جانباً من الدلالة التي يحملها التركيب اللغوي. وسيحتفل هذا البحث بهذه الأنماط اللغوية المتنوعة، وسيقدم نماذج منها تشعر القارئ بروعة البيان القرآني وإعجازه.

فإذا تعرف القارئ إلى الأنماط اللغوية التي بها تظهر ألوان البيان وأسرار التعبير تشكلت لديه مَلَكَةٌ خاصة بقراءة القرآن الكريم، وتمكنت في قلبه الرغبة في تلاوة القرآن الكريم وسماعه.

كثير من الناس يبحث عن شواهد الإعجاز القرآني بكلمة هنا أو تركيب هناك، ويتبادلون ذلك بإعجاب فيما بينهم، وقلَّما يتنبهون إلى السياق القرآني الذي يصنع الصورة البيانية الكاملة. وهذا البحث يعتمد على أن القرآن الكريم معجز كله، إعجازاً مترابطاً في كل أجزائه وسوره وآياته وكلماته. إن أي كلمة في القرآن الكريم عندما

---

* أستاذ اللغة العربية في جامعة الشرق الأوسط للدراسات العليا، عمان/ الأردن. البريد الإلكتروني: odahabuodoh@yahoo.com

تدرسها في كل مواضع استعمالها تجد فيها الدلالة القرآنية التي اتصفت بها هذه الدلالة، التي تتشكل مع غيرها من دلالات الألفاظ، وإيحاءات التركيب اللغوي، في صورة من البيان، لا تجدها إلا في القرآن الكريم.

أولاً: البيان: أصل المصطلح ودلالته

تحرص الدراسات الحديثة وأساليب البحث العلمي المتطورة على الاهتمام ببيان دلالة المصطلح، موضوع الدراسة، قبل أن تفيض في البحث عنه. فكيف وموضوع بحثنا الآن هو (البيان) نفسه؟.

تطلق كلمة (البيان) الآن فتتوجه الأنظار إلى معنيين أساسيين، هما:

- البيان بمعناه العام، وهو: التعبير عمّا في النفس، أو عما لدى المتكلم أو الكاتب من أفكار ومشاعر بدرجة عالية من الإفهام والتأثير.

- البيان بمعناه الاصطلاحي الخاص الذي تشكّل عندما وضع العلماء قواعد البلاغة، وجعلوا (البيان) أحد علومها الثلاثة. وعرفوه بأنه: "علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة على المعنى المراد بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض."[١]

والمعنى الأول هو الأصل، وهو المراد عندما يتحدث الناس عن البيان القرآني، والبيان الأدبيّ، والبيان عن المعاني والأفكار عند كل متحدث أو كاتب. وهو الذي جرت به اللغة العربية في آدابها من شعر ونثر في عصور الأدب المتوالية، وبخاصة ما عرفته في العصر الجاهلي من بيان ساحر وأداء عال. وهو الذي أراده رسول الله ﷺ فيما رواه البخاري؛ إذ قال في باب الخطبة: "حدث قبيصة حدثنا سفيان عن زيد بن أسلم، قال: سمعت ابن عمر يقول: جاء رجلان من المشرق فخطبا. فقال النبيّ ﷺ: إن من البيان لسحراً."[٢]

[١] طبانة، بدوي. **معجم البلاغة العربية**، الرياض: دار الرفاعي، ط٣، ١٩٨٨م، ص٩٧.

[٢] انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل. **الصحيح الجامع**، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار ابن الهيثم، ط١، ٢٠٠٤م، كتاب النكاح، باب الخطبة، رقم الحديث ٥١٤٦، ص٦٢٣.

جاء في لسان العرب: "البيان: إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكـــاء القلب مع اللسن، وأصله الكشف والظهور."[٣]

وجمع الزبيدي في تاج العروس معظم ما قاله العلماء في دلالـــة البيـــان، فقـــال: "والبيان: الإفصاح مع ذكاء، وفي الصحاح هو: الفصاحة واللسن. وفي النهاية هـــو: إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن، وأصله: الكشـــف والظهور، وفي الكشاف هو: المنطق الفصيح المعرب عمّا في الضمير، وفي شرح جمـــع الجوامع: البيان إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي. وفي المحصول: البيان: إظهار المعنى للنفس حتى يتبين من غيره وينفصل عمّا يلتبس به. وفي المفردات للراغب —رحمه الله تعالى-: البيان أعم من النطق؛ لأن النطق مختص باللسان... قال: ويســـمى الكلام بياناً، لكشفه عن المعنى المقصود وإظهاره."[٤]

هذا وصف اللغويين لمعنى البيان. أما الأدباء والنقاد فقد أفاضوا القـــول في معـــنى البيان، والمستوى الذي وصل إليه، ومنازل الشعراء والخطباء والكُتّـــاب في درجاتـــه. "ولعل أول من أصّل هذا الفن هو أديب العربية الكبير أبو عثمان عمـــرو بـــن بحـــر الجاحظ حين صنع كتابه الذي جعل عنوانه دالاً بصريح اللفظ على الغاية التي تغياهـــا منه. وكان كتاب الجاحظ هذا مع كتاب معاصره والراوي عنه أبي محمد عبد الله بـــن مسلم المعروف بابن قتيبة "عيون الأخبار." هما الأساس الأول في إرساء قواعـــد هـــذا الفن (البيان)، بذكر الأدوات الموصِّلة إليه، والمعينة عليه، من ذكـــر كـــلام العـــرب وخطبها وشعرها ومحاوراتها وأجوبتها المسكتة."[٥]

وكتاب الجاحظ الذي يشير إليه الكاتب في الفقرة السابقة هو البيان والتبيين، وقد أثار هذا الكتاب: عنوانه ومضمونه رجلاً كبيراً آخر، وأديباً لامعاً هـــو أبـــو هـــلال

---

[٣] ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت.، مادة بين.

[٤] الزبيدي، محمد مرتضى. **تاج العروس**، تحقيق: مصطفى حجازي، سلسلة التراث العربي، المجلس الوطني للثقافـــة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م، مادة بين.

[٥] الطناحي، محمود محمد. **مقالات العلاّمة**، ط١، بيروت: دار البشـــائر الإســـلامية، ٢٠٠٢م، القســـم الأول، ص٣٤٨.

العسكري الذي قال في وصفه: "كثير الفوائد، جمّ المنافع؛ لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة، والفِقَر اللطيفة، والخطب الرائعة، والأخبار البارعة، وما حـــواه مـــن أسمـــاء الخطباء والبلغاء. وما نبه إليه من مقاديرهم في البلاغة والخطابة، وغير ذلك من فنونـــه المختارة ونعوته المستحسنة، إلاّ أن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصـــاحة مبثوثة في تضاعيفه، ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة، لا توجـــد إلا بالتأمـــل الطويل والتصفح الكثير."[٦]

يقول الجاحظ في هذا الكتاب الكبير عن البيان وأصله: "... وإنما يحيي هذه المعاني ذكرُهم لها، وإخبارُهم عنها، واستعمالُهم إياها، وهذه الخصال هي التي تقربهـــا مـــن الفهم، وتجلّيها للعقل، وتجعل الخفيّ منها ظاهراً، والغائب شاهداً، والبعيد قريباً، وهي التي تلخّص الملتبس، وتحل المنعقد، وتجعل المهمل مقيداً، والمقيـــد مطلقـــاً، والمجهـــول معروفاً والوحشي مألوفاً، والغفل موسوماً، والموسوم معلوماً، وعلى قـــدر وضـــوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المَدْخَل يكون إظهار المعنى. وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعتَ الله -عَزّ وَجَلّ- يمدحه، ويدعو إليـــه ويحث عليه. بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم، والبيان: اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضـــمير؛ حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هـــو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيـــان في ذلك الموضع."[٧]

لم يكن كتاب الجاحظ وحده الذي تحدث عن البيان العربي واحتفل بـــه، لكـــن أهميته تكمن في سبقه في هذا الميدان. وقد ألفت بعده عشرات الكتب التي تعـــد مـــن

---

[٦] العسكري، أبو هلال. **الصناعتين**، حققه: مفيد قميحة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١م، ص١٣.

[٧] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٥، القاهرة: مكتبة الخـــانجي، ١٩٨٥، ج١، ص٧٥-٧٦

أمهات المصادر في الدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، ومنها: أدب الكاتب لابن قتيبة الدَّينوَرِيّ، وعيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري، والأمالي لأبي علي القالي، والكامل في اللغة والأدب للمبرد، وبهجة المجالس وأنس المُجالس لابن عبد البر القرطبي، والأغاني لأبي الفرج الأصبهاني.

إن هذه المصادر والموسوعات الكبرى التي تتحدث عن أدب العرب، ورجاله من الشعراء والكُتَّاب والخطباء والرواة والمؤلفين، ما كان لها أن تكون، لولا هذا التراث الكبير الممتد عبر القرون لهذه اللغة العظيمة، ولولا هذا البيان السامي العجيب الذي حيّر الأذهان وأطرب الآذان. وبخاصة ما كان منه في العصر الجاهلي، من شعراء المعلقات ودواوين الشعراء، وشعر الأيام، وخطب المحافل، وأمثال الحكماء. ولست في هذا البحث مؤرخاً للأدب لأذكر الظواهر والعلل والأسباب والمظاهر والأمثلة، بل أريد أن أقول بكل يقين: إن المجتمع العربي قد امتاز ببيانه، وتفوق في التصرف بخصائص لغته، "ونحن -أمة العرب- أمة بيان وفصاحة، ولغتنا معينة على ذلك بما أودع فيها من خصائص شعرية في الحروف والأبنية والتراكيب، ثم هذه الثروة الهائلة من الأسماء والأفعال والمترادف والمشترك والأضداد، ولغتنا معينة -أيضاً- على البيان والفصاحة بهذه القوانين الرحبة الواسعة من الحقيقة والمجاز، والسماحة في تبادل وظائف الأبنية كالذي يقال من مجيء فعيل بمعنى فاعل وبمعنى مفعول وبمعنى مُفْعِل، وتبادل وظائف الإفراد والتثنية والجمع، ووقوع بعضها موقع بعض، والتساهل في التعبير عن الأزمنة: كالتعبير عن الماضي بالمستقبل، وبالمستقبل عن الماضي، إذا اقترن بالفعل ما يدل على زمانه، ووقوع بعض حروف الجر مكان بعض، وتذكير ما حقه التأنيث، وتأنيث ما حقه التذكير، والحمل على المعنى، والحمل على اللفظ، وحرية التعامل مع الضمائر غيبة وحضوراً فيما يعرف بالالتفات... إلى سائر قوانين اللغة وأعرافها."[٨] يضاف إلى هذا النص الجامع، تفنن العرب في استخدام حروف المعاني وحروف المباني، وتنوع الأساليب المستمدة من واقع الحياة: كأساليب النفي، والنهي، والأمر، والاستفهام، والنداء، والرجاء، والتوكيد، والمدح، والذم.

[٨] الطناحي، **مقالات الطناحي**، مرجع سابق، القسم الأول، ص٣٤٧-٣٤٨.

يمكن القول -بكل يقين-: إن البيان العربي قد بلغ الذروة في ذلك العصر الذي سبق نزول القرآن. وكان الناس يتذوقون الكلام ويدركون أسراره، يدل على ذلك ما كانوا يعقدونه من أسواق أدبيّة يتنادون إليها، ويتناشدون فيها الأشعار والقصائد، ويرفعون بها رجالاً وقبائل، ويخفضون بها آخرين. ويفاضلون فيها بين الشعراء. كما يمكن القول: إن الجوّ العام في ساحة الجزيرة العربيّة، والمشاعر العامة لدى القبائل العربيّة التي ينطلق شعراؤها شرقاً وغرباً متغنين بأمجادهم، مفاخرين بقبائلهم، معتزين بأيامهم، كانت تعلن التحدي أن تكون أمة من الأمم أو جماعة من الناس، يمكن أن تقف أمامها في ميدان المفاضلة والتفاخر والتفوق في فن القول، وإنشاد الشعر، وإلقاء القصائد العظام في مختلف ميادين القول ودواعيه في حياتهم المائجة بالوقائع والأحداث.

كان البيان العربي في العصر الجاهلي في تفوق كبير، وكأن الدنيا تهيأت لاستقبال حدث عظيم، يحمل معه بياناً عالياً سامقاً سيفاجئ أمة الفصاحة والبيان، وسيذهل أرباب الشعر، وملوك البيان، فإما أن يؤمنوا به ويقولوا: ما هذا بقول بشر، إن هو إلا وحي يوحى، وإما أنْ تأخذَهم العزة بالإثم، ويقولوا -على الرغم من عدم قناعتهم بموقفهم-: إن هو إلا سحر يؤثر، إن هو إلا قول البشر. وستندلع عندئذٍ موقعه التحدي الكبير، التي ستشعل جذوة العلم، وتشحذ همم العلماء، من كل أقطار العالم الإسلامي؛ للدفاع عن القرآن الكريم، وبيان وجوه إعجازه، وتفسير سوره وآياته، وإعراب تراكيبه وكلماته، فتنشأ جرَّاء ذلك علوم كثيرة، وتؤلف كتب عديدة، وتوجد حياة جديدة، تكاد تختلف كل الاختلاف، في كل مجالات الحياة، عما كان يعرفه الناس في العصر الجاهلي.

ثانياً: الكتاب تشريع، والقرآن معجزة، والبيان تحدّ دائم

شاءت حكمة الله -عزَّ وجلَّ- أن ينشر دينه الحق في الأرض، وأن يرسل الرسل لتبليغ الرسالة، وأن ينزل الكتب على رسله لحمل الشرائع المناسبة لكل أمة من الأمم. فالدين أصل، وهو النهر الكبير المتدفق منذ بدء الخلق حتى قيام الساعة، ومن هذا النهر

تفرعت شرائع لتهتدي بها الأمم المتوالية على مَرّ العصور، وحملت الكتب السماوية هذه الشرائع ليتزود بها الأنبياء والرسل. ولكن فكرة الصراع الأزلي بين الخير والشر، والحق والباطل، كانت تفرز في كل عصر فئات من الناس، تناوئ الدين، وتخالف الرسل، وتقف في طريق الدعوة الإلهية إلى الخير؛ ذلك أن الدين يجعل الأمر كله لله، وأن الرسل يحكمون بأمر الله عز وجل، وينشرون العدل والمساواة بين الناس، وهذا أمر لا يعجب الطواغيت وحكام الأرض الذين يظنون أنهم أرباب الناس من دون الله. ومن هنا تنشأ حالات الصراع المستمر بين الرسل ومن تابعهم من جند الحق، والطواغيت ومن والاهم من أشرار الخلق. وقد اقتضت حكمة الله -عزَّ وجلَّ- أن يؤيد رسله وأنبياءه بالمعجزات، حتى يبينوا للناس أنهم رسل من عند الله، وأن الله -عزَّ وجلَّ- هو الذي يؤيدهم بنصره وتأييده. ويقول الله -عزَّ وجلَّ- في آية أخرى: ﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا. ﴾ (الكهف: ٥٦)

ويلاحظ أنه في تاريخ الرسل والأنبياء جميعاً، عليهم الصلاة والسلام، قبل سيدنا محمدﷺ كان الفصل بين كتب التشريع ومعجزات الرسل تاماً؛ إذ لا صلة لأحدهما بالآخر. فالكتاب للتشريع والمعجزة للتأييد. وتكون المعجزة للتأييد؛ لأنها تجري فوق ما يدركه البشر أو يستطيعه الناس في تكوينهم العادي، وقدراتهم الإنسانية. والمعجزة في لسان الشرع هي: "أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضة."[٩] وهي بهذا التعريف الموجز تتحدد لها شروط أربعة لا بد من تحققها حتى تؤدي الهدف الذي جرت من أجله، فهي أمر لا يستطيعه إلا الله، عز وجل، وينبغي أن ينبئ عنه النبي قبل أن يقع، كما أن الواقع لا بد أن يكون موافقاً لما قيل من قبل، وألا يكون في استطاعة أحد من الناس أن يجري هذا الأمر.

وهي بهذه الشروط، عندما تتحقق، تبين للناس أن هذا الرسول الذي جرت على يديه هذه المعجزة، مؤيد من عند الله؛ وأنه لا يستطيع بقدراته البشرية أن يجري هذا

[٩] الخالدي، صلاح. **إعجاز القرآن البياني**، ط١، عمّان: دار عمار، ٢٠٠٠م، ص١٨.

الأمر، وبذلك يكون كل ما يقوله من أمر الله حق وصدق ويقين لا بد من الإيمان به. والمتفحص معجزات الأنبياء يجدها حسّية، مما يتداوله الناس في حياتهم، وكانت محدودة، مؤقتة بوقت النبيّ ورسالته التي أرسل بها. فإذا ذهب النبي وانتهت رسالته، ذهبت معجزته، بل ربما تذهب معجزته بانتهاء المناسبة التي حدثت فيها. ولمّا كانت رسالة سيدنا محمدﷺ باقية أبد الدهر، حتى قيام الساعة؛ لأنه عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء والرسل، كانت المعجزة التي أيده الله عز وجل بها خالدة –أيضاً– خلود رسالته. يقول أحمد شوقي معبراً عن هذه الفكرة:[١٠]

جاء النبيون بالآيات فانصرمت وجئتنا بحكيم غير منصرم

آياته كلما طال المدى جُـدَدٌ يَزينهن جمالُ العِتْقِ والقِدَمِ

كان الفصل بين التشريع والمعجزة –إذاً– تاماً في شرائع الرسل قبل سيدنا محمدﷺ كان التشريع يتنـزل من السماء، من عند الله –عزَّ وجلَّ– في كتاب سماوي، يُوحي به الله –عزَّ وجلَّ– إلى رسوله، كل في زمنه، فتنـزلت على الأنبياء صحف إبراهيم وموسى، والألواح، والزبور والتوراة والإنجيل، وغيرها من الكتب مما قص علينا القرآن الكريم، ومما لم يقص، ولكننا نعلم يقيناً أنه ما من نبي إلا كان ربه يوحي إليه بالشرع الذي يكلف بتبليغه في أمته. يقول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ .﴾ (غافر: ٧٨)

وفي أثناء حياة كل نبي في قومه، وفي أثناء دعوته، وحواره مع قومه، كانت تتحقق المعجزات التي يؤيد بها الله –عزَّ وجلَّ– أنبياءه، والناس بين مؤمن مصدق وكافر معاند، يقول الله عز وجل: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ﴿٤٣﴾ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ۖ كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ ۚ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ ۚ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ .﴾ (المؤمنون:٤٣–٤٤)

---

[١٠] شوقي، أحمد. **الشوقيات**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.، ج١، ص١٩٧.

ذهب الأنبياء، وانتهت رسالات السماء التي جاءوا بها، وانتهت المعجزات التي أيدّهم الله -عزَّ وجلَّ- بها في أثناء دعوتهم وتهيأت الدنيا لميلاد رسول عظيم، شاء الله -عزَّ وجلَّ- أن يكون آخر المرسلين، وأن تكون دعوته هي الرسالة الخالدة، وأن يكون التشريع الذي يأتي به، أو يتنزل عليه هو التشريع الخالد، وأن تكون المعجزة التي يؤيده الله عز وجل بها هي في أعلى ما يتفوق به قومه ويتفاخرون، ويتباهون به ويتفاضلون، كانت معجزته في بيان سماويّ يتنزل عليهم من السماء، ويتحداهم أن يأتوا بمثله وهم أهل الفصاحة والبيان.

إن الشيء الجديد في دعوة محمدﷺ أن التشريع والإعجاز التقيا فيها في نص واحد، هو القرآن الكريم. لقد أنزل الله -عزَّ وجلَّ- شرعه الحكيم في رسالته الخاتمة، الخالدة في (الكتاب) الذي أنزله على محمدﷺ يقول الله عز وجل: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا . ﴾ (المائدة:٤٨)

لقد صدع رسول الله بأمر ربه، وقام يدعو قومه إلى عبادة الله، ويتلو عليهم آياته، وفوجئ قومه بهذا البيان الساحر الذي لم يعهدوه، ولم يسمعوا مثله من قبل، ووقف زعماؤهم وعامتهم حيارى مشدوهين بكلام جديد، لا هو بالشعر الذي يعرفونه حق المعرفة، ولا هو بالنثر، ولا هو بالسجع الذي يرطن به الكهان، ولا هو بالخطب والأمثال والأرجاز التي يتحاورون بها. وكان أكثر ما أثار هؤلاء القوم أن محمداًﷺ يخاطبهم في أمور عقيدتهم بهذا البيان العالي، الذي يجمع فيه بين أعمق ما يمسّ أفكارهم ومعتقداتهم، ويتفوق على أرقى ما يصدر عن ملكاتهم وقدراتهم في الفن والتعبير.

نعم، لقد جمع هذا (الكتاب) الذي يخاطبهم به رسول الله بين التشريع المحكم والبيان المعجز، وكان مصطلح (الكتاب) يمثل جانب التشريع، ومصطلح (القرآن) يمثل جانب الإعجاز والبيان، تماماً كما بينته آيات القرآن الكريم.[11]

[11] أبو عودة، عودة. الكتاب والقرآن دراسة دلالية في السياق القرآني، ضمن **كتاب دراسات إسلامية وعربية**، إعداد جمال أبو حسان، عمّان: دار الرازي، ط١، ٢٠٠٣م ص٤٧١-٤٩٦.

ومن المناسب هنا أن نذكّر بقوله تعالى في أول سورة الرحمن: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ١-٤) فبدء السورة باسم الله تعالى (الرحمن) يدل على أهمية هذا البيان الذي أنزله الله -عزَّ وجلَّ- في كتابه الكريم القرآن. ومن المعروف أن (الرحمن) اسم خاص بالله، عزَّ وجلَّ، كلفظ الجلالة (الله). يقول تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الإسراء: ١١٠) فقوله تعالى: "علّمه البيان" يدل على أن هذا القرآن الكريم، بالصورة التي نزل عليها، إن هو إلا تعليم مستمر للناس حقيقة البيان القرآني. وبيان وسائله وأساليبه. ومعنى هذا أن البيان ليس وحياً ينزله الله -عزَّ وجلَّ- على رسولهﷺ أو من يشاء من عباده، بل هو نتيجة لاتخاذ عدة وسائل في طرائق التعبير، واستخدام أنماط من التركيب اللغوي، تؤدي جميعها إلى هذه الذروة من البيان ومن صور الإعجاز التي نراها في آيات القرآن الكريم.

فكل ما يقال عن مظاهر البيان القرآني في هذا البحث وفي غيره من الدراسات يشكل شرحاً لقوله تعالى "علّمه البيان". فالقرآن الكريم يعلمنا كيف يمكن أن نستغل قدرات لغتنا العربية في إنتاج أدب عالٍ رفيع سام، يستمد من البيان القرآني روحه ووسائله.

وتعتمد التفرقة بين دلالة مصطلحي (الكتاب) و (القرآن) في القرآن الكريم على حقيقة ثابتة، وقاعدة أساسيَّة من قواعد النظر في الإعجاز القرآني. وهي أنه لا ترادف مطلقاً في القرآن الكريم.[١٢] ولقد شغلت مسألة الترادف العلماء قديماً وحديثاً بين منكر للترادف ومجيز له. وكلٌّ يعتمد على ما تيسر له من شواهد وأمثلة في ميدان اللغة الفسيح. ولعل أوفى ما كتب في هذا الموضوع هو ما أورده الدكتور كمال بشر في كتابه (دور الكلمة في اللغة)، وقد بين فيه أن سبب اختلاف العلماء حول الترادف استمر لعدم الاتفاق على منهج علمي محدد في دراسته الموضوع.[١٣] ولو أننا وحّدنا منهج الدراسة، وبيئتها، وحددنا مفهوم الترادف، الذي يعني وجود كلمتين

[١٢] أبو عودة، عودة. نفي الترادف في القرآن الكريم للدكتور، الجامعة الأردنية، **المجلة الثقافية**، العدد١٧، ١٩٨٧م.

[١٣] س: أولمان. **دور الكلمة في اللغة**، ترجمة: كمال بشر، القاهرة: دار الطباعة القومية، ١٩٦٢م، ص١٥٥.

تقوم إحداهما مكان الأخرى في كل سياق، في بيئة واحدة، وفترة واحـــدة محـــددة، لوجدنا أنه غير موجود. أما ما يراه بعض العلماء قديماً وحديثاً من وجود بعض الأمثلة على الترادف فهو يعود لعدم الاتفاق على تعريف محدد موحد للترادف، ولعدم تحديد بيئة دراسته، وزمان الدراسة. فاللهجات المختلفة، وتطور الدلالة، ودخول الكلمـــات المعربة مجالات اللغة، وكذلك الاستعارات الميتة، والصفات الزائلة التي أصبحت بفعـــل الزمن أسماء للشيء، كلها عوامل تدخل لتوهم بعض الدارســـين أن هنـــاك كلمـــات عديدة للمعنى الواحد، وهذا فهم خادع ينبغي أن يزول. على أن معظم الذين قـــالوا بالترادف كانوا يرجعون عن قولهم وهم لا يشعرون؛ ذلك بأنهم في دراساتهم اللغويـــة كانوا يتخذون موقفاً يدل على إيمانهم بوقوع الترادف، ولكنهم عندما يتخذون جانب التفسير، ويتحدثون بلسان المفسرين. كانوا يتنبهون إلى اختلاف التركيـــب القـــرآني اختلافاً يسيراً عندما يرد في موضعين أو أكثر. مثل قوله عز وجل في سورة الأنعـــام: ﴿...وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍۢ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ (الأنعـــام: ١٥١) قـــال الألوسي في تفسيره: " (ولا تقتلوا أولادكم) بالوأد (من إملاق) من أجل فقر أو مـــن خشيته كما في قوله سبحانه "خشية إملاق" وقيل: الخطاب في كل آية لصنف ولـــيس خطاباً واحداً، فالمخاطب بقوله –سبحانه– "من إملاق": من ابتلى بـــالفقر، وبقولـــه تعالى (خشية إملاق) من لا فقر له ولكن يخشى وقوعه في المستقبل، ولهذا قدَّم رزقهم ها هنا في قوله عز وجل (نحن نرزقكم وإياهم)، وقدم رزق أولادهم في مقام الخشية، فقيل نحن نرزقهم وإياكم، وهو كلام حسن."[١٤]

وربما كان التمثيل بما ورد في هاتين الآيتين (من إملاق) و (خشية إملاق) لا يعد من باب الترادف بمعناه اللغوي المعروف، فهاهنا تشابه عام في الألفاظ، وفيه دلالة على اختلاف دلالة التركيب اللغوي المتشابه في المعنى العام الواحد. وهذا نوع من أنـــواع المقابلة في التراكيب التي تبدو متشابهة.

[١٤] الألوسي البغدادي، شهاب الدين محمود. **روح المعاني، المشهور بتفسير الألوسي**، مصر: إدارة الطباعة المنيرية، الجزء الثامن، ص٤٧.

ومثل هذه المقابلة بين التراكيب المتشابهة إلى حد كبير، أو بين الكلمات التي تبدو أنها مترادفة، مثل: (انفجرت) و (انبجست) تدل دلالة قاطعة على أن المفسرين قد ألغوا الترادف عملياً، وإنْ كان بعضهم قد قال به في كلام عام، لا يثبت عند التدقيق في دلالات الألفاظ والتراكيب في كل سياق وردت فيه.

ونستطيع أن نقرر بيقين أن الترادف في القرآن الكريم غير موجود، وأن كل كلمة لها دلالتها في سياقها الذي ترد فيه. وهذا أمر مقرر في القرآن الكريم، وواضح لكل من يدرس القرآن الكريم دراسة واعية. وقد فرقت آيات القرآن الكريم بين دلالة الكتاب ودلالة القرآن وهي تجمع بينهما في سياق واحد. تأمَّل في قول الله عز وجل في مطلع سورة يوسف (عليه السلام): ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (يوسف: ١-٢) ويلاحظ أن الضمير في (أنزلناه) يعود على الكتاب المبين، وأن كلمة (قرآناً) في هذه الآية الكريمة تعرب حالاً منصوبة، قال الألوسي "ونصب (قرآناً) على أنه حال. وهو بقطع النظر عما بعده وعن تأويله بالمشتق حال موطئة للحال التي هي (عربياً). وإن أُوّلَ بالمشتق أي مقروءاً فحال غير موطئة، وعربياً إما صفته على رأي من يجوز وصف الصفة، وإما حال من الضمير المستتر فيه، على رأي من يقول بتحمل المصدر الضمير، إذا كان مؤولاً باسم المفعول مثلاً،.... ومعنى كونه عربياً أنه منسوب إلى العرب باعتبار أنه نزل بلغتهم."[١٥] وأحب أن أنوه هنا بإشارة الألوسي الدقيقة في قوله (وإن أُوِّل بالمشتق أي مقروءاً فحال غير موطئة) وهذا في الحقيقة ما يراد بكلمة (قرآن) حيثما وردت مقترنة بالكتاب، وقد وردت في مواطن كثيرة منها:

قال تعالى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾ (الحجر: ١)

وقال تعالى: ﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٍ﴾ (النمل: ٣)

ولا بد هنا من تدبر هاتين الآيتين ملياً، والتفكر في الدلالة التي توحي بها كل منهما، ودلالة الكتاب والقرآن في الآيتين.

[١٥] **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٥٣.

إن الآيات الكريمة تؤكد أن القرآن الكريم يقصد به هذه الصورة البيانية العاليــة، وهذا النظم الفريد، وهذا الاستخدام المعجز لكل ما تتسع له اللغة العربية مــن فنــون القول وأنماط التعبير، التي عرضناها، قبل قليل في هذا البحث. لقد أنــزل الله -عــزَّ وجلَّ- (كتابه) في صورة (قرآن) يقرأ، قرآناً عربياً، يستخدم حروف اللغــة العربيــة نفسها، وطرائق التعبير نفسها، وأساليب القول نفسها، ولكن بنظم إلهــي معجــز، لم يستطع العرب من قبل ومن بعد، أن يأتوا بمثله على الرغم من التحدي القائم إلى يــوم القيامة.

إن هذا هو ما تقصده الآيات القرآنية عندما تكرر تركيب (قرآناً عربياً) في آيات كــثيرة، منــها: قولــه تعــالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ ... ﴾ (طه:١١٣) وقوله تعالى: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (الزمر: ٢٨) وقولــه تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ ﴾ (الشورى: ٧)

ثالثاً: وسائل البيان القرآني

لقد ألحت آيات القرآن الكريم على أن الكتاب الذي أنزل على محمــدﷺ نــزل بلغتهم، وبطرائق تعبيرهم. ولذلك تحداهم القرآن أن يأتوا بمثله. وما كان ليتحداهم لو كان بغير لغتــهم، قــال تعــالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ﴾ (فصلت: ٤٤) ومن هنا كان وجه التحدي مقبولاً ومعقــولاً لــدى النــاس جميعاً. ومن هنا تتضح القاعدة الأساسيّة لهذا البحث، وهي أن وسائل البيان العــربي ينبغي أن تكون مستمدة من طرائق التعبير القرآني، وأن الخصائص التي تتمتع بها اللغــة العربية هي الوسائل التي استخدمها البيان القرآني. ومن هنا وقعت المفاجأة؛ إذ تبــدت للعرب لغتهم بحروفها وكلماتها وتراكيبها في أنماط جديــدة، وأســاليب مدهشــة لم يستطيعوا أن يأتوا بمثلها، مع أنهم جميعاً كان بعضهم لبعض ظهيراً، وهنا لا بــد مــن وقفة متأنية لتوضيح جوانب المسألة. فعندما أنزل الله -عزَّ وجلَّ- كتابه على الــنبيﷺ

أنزله قرآناً مقروءاً، وجعل فيه من وسائل البيان وروعة التعبير ما فاق بيان العرب وفصاحتهم. وهنا يجب التأكيد على حقيقة واضحة، وهي أن القرآن الكريم وهو يستعمل لغة العرب ووسائل بيانهم تفوق عليهم وأعجزهم أن يأتوا بمثله على الرغم من أنه نزل بحروفهم وكلماتهم وأنظمتهم اللغوية والصرفية. ولذا فإن التحديق في تراكيب القرآن الكريم وفي صيغه الصرفية، وفي اختياره للحروف، وفي تآلف الكلمات، وفي الترابط الوثيق بين المضمون واللفظ هو السبيل الوحيد لمعرفة البيان القرآني، وتمثل صوره الرائعة، وآفاقه السامية، التي لاتحدّ ولا تنتهي عجائبها، ولا يفرغ الباحثون من التحدث عنها ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا.﴾ (الكهف: ١٠٩) لقد صنع القرآن الكريم في اللغة العربيّة لغة إسلامية عالية، تُمثل فيها كل ما لدى العرب من فنون القول وإيقاع الشعر، وروعة التعبير، ولكنهم عندما قرأوا القرآن الكريم أو استمعوا إليه، وقفوا مشدوهين! وجدوا في القرآن الكريم كل ما يجدونه في الشعر من روعة الإيقاع، وجمال التقسيم، ولكنهم لم يجدوا فيه الشعر بدلالته الاصطلاحية التي عرفوها وقرّروها في مصطلحات علومهم فيما بعد. لم يعرف العرب في الجاهلية مصطلحات العرب من بحور وتفعيلات وقواف وزحاف وعلل. ولكنهم عندما عرفوها فيما بعد، بعد أن صنعها الخليل بن أحمد الفراهيدي، عادوا إلى القرآن فوجدوا أن فيه بعض المقاطع والتفعيلات والأوزان التي تشبه أشعارهم. ولكننا عندما نعلم أن القرآن الكريم أنزل قبل معرفة هذه المصطلحات الفنية نقرر يقيناً أن القرآن الكريم يقول لهم: إنَّه جاءهم بشيء جديد، بنظم قرآني فريد، وتحداهم أن يأتوا بمثله.

نستطيع -إذن- أن نستخلص من تدبر آيات القرآن الكريم، وسائلَ البيان القرآني التي أعجزت الناس؛ لتظل نموذجاً يحتذى، عسى أن يتنافس الكتّاب والشعراء في الصعود إلى سلم البيان ما دام القرآن الكريم هو مثلهم الأعلى وقدوتهم العالية التي يتعلمون منها وهي متمثلة في الأمور الآتية:

١. في الحروف:

الكلم: اسم، وفعل، وحرف. وقد دأبت كتب النحو واللغة على اعتبار الحـــرف تابعاً للاسم والفعل. ومعظم هذه المصادر تقول بعد تعريف الاسم والفعل: "والحـــرف في الاصطلاح ما دل على معنى في غيره" كما ورد في شرح شـــذور الـــذهب لابـــن هشام. ولكن هذا التعريف ليس دقيقاً؛ لأن بعض الحروف لها دلالة في ذاتهـــا، مثـــل: لكن، وبل، ومذ، ومنذ (عند من يعدهما حرفين) وغيرها. والحرف يشـــارك الاســـم والفعل في التركيب اللغوي.

وقد جعل القرآن الكريم للحرف مترلته المقدرة عندما بدأ به، فسواء أكانـــت البداية بـــ (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول آية من القرآن الكريم في مطلع سورة الفاتحة، أم كانت بـــ (ألم) في أول سورة البقرة. فكلتاهما بدايةٌ بحرف. والباء حرف جر، وهذا الجار والمجرور (بسم الله الرحمن الرحيم) قدر له أن يكون أكثر الأصوات والتراكيب اللغوية تردداً وانتشاراً في فضاء الكون.[١٦]

والحروف نوعان: حروف المباني وحروف المعاني:

فأما حروف المباني؛ فهي الحروف التي تشكل كلمات اللغة وتبينها. وأما حروف المعاني فهي تلك الحروف التي تشكل دلالات خاصة لكل منها في السياق، وهـــي – أيضاً– عوامل نحوية تؤثر في إعراب الأفعال والأسماء، ومنها حروف الجر، وحـــروف الجزم، وحروف النصب، وحروف الشرط، وحروف الاستفهام، وغيرها من حروف المعاني التي أُلّفت فيها كتب كثيرة مفيدة.

وسننظر في بعض حروف المعاني وحروف المبـــاني وأثرهـــا في البيـــان القـــرآني فالحروف: الهمزة واللام والميم –مثلاً– تشكل وفق ترتيبات معينة ومقصودة –كلمات كثيرة، منها: ألم وأمل، وملأ، وملء، ولمأ، ولأم. والحروف –كما هو معلوم– هـــي أسماء للأصوات التي تمثلها. فإذا كان الأمر كذلك، فـــإن تنـــاغم هـــذه الأصـــوات، وسلاستها في الكلمة الواحدة، وفي التراكيب اللغوية التي تتألف من كلمات متعـــددة،

[١٦] أبو عودة، عودة. **شواهد في الإعجاز القرآني**، عمّان: دار عمّار، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص٥٣.

وفق قواعد النحو واللغة، هو الأساس الأول الذي يقاس عليه جمال التركيب اللغوي، وفصاحته، وبلاغته، وبيانه. وقد فصلت كتب البلاغة، قديماً وحديثاً، في شروط فصاحة الكلمة، وفي صفات التركيب اللغوي الصحيح، وفي عيوب الألفاظ والتراكيب وما يقع فيها من تعقيد لفظي وتعقيد معنوي. وما أظن كتاباً في البلاغة خلا من عشرات الأمثلة التي يرددها مدرسوها؛ لتوضيح عوامل فصاحة الألفاظ وبلاغة التراكيب عندما تخلو من الألفاظ الحوشية، والكلمات الغريبة، والتراكيب المعقدة، والمعاني المتداخلة الغامضة.

أما القرآن الكريم فهو التعبير السهل الواضح، المريح للنفس، المتموج مع خفقات القلب، تقرؤه من أوله إلى آخره فلا تجد فيه حرفاً ناشزاً، ولا كلمة غريبة، ولا تركيباً معقداً، وأظن أن موقع (الحرف) في القرآن الكريم ما زال بحاجة إلى بحث علمي جاد متخصص.

نتدبر حروف المباني فتجد في تآلف الحروف في كلمات القرآن ما لا تستطيع أن تصفه، بل إننا نحس به ونلمسه لدى القراءة والدعاء والصلاة. وإن حسن اختيار أصوات الكلمة الواحدة، ومن ثم أصوات الكلمات المتلاحقة، في القرآن جميعه أمر محسوس لدى كل قارئ للقرآن. ولو أنك قرأت الآية الواحدة عشرات المرات لما أحسست بثقل في القراءة أو ملل من الترداد، على حين لو أن المرء منا ردد اسمه، وهو أحب الأشياء إليه، لمل منه بعد مرتين أو ثلاثاً.

بعض الآيات يتكرر فيها حرف واحد، كالقاف مثلاً، عشر مرات، فلا تشعر وأنت تردّدها بأي صعوبة أو حرج، ولو أنا طلبنا من أي فرد أو مجموعة من الناس أن يؤلفوا جملة واحدة فيها حرف يتكرر عشر مرات لعَجَزوا إلا أن يؤلفوا كلاماً لا معنى له، أو لا غناء فيه. اقرأ قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ .﴾ (المائدة: ٢٧)

واقرأ قوله تعالى في سورة هود، وانظر إلى حرف الميم يتكرر في آية منها ست عشرة مرة، فلا تحس إلا بتآلف الكلمات والأصوات مما يعجز البشر أن يأتوا بمثله. قال تعالى: ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ ۚ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ.﴾ (هود: ٤٨)

وربما كان تكرار نون النسوة ثقيلاً على اللسان، ولطالما أحسسنا بذلك عندما ننطق بها في بضع كلمات فنحسّ بالتكلف والتعب، ولكنها في سورة يوسف صنعت جوّاً طبيعياً، فكأنك أمام مجموعة من النساء فعلاً، وأنهن جميعاً يتحدثن في وقت واحد، تماماً كما هو حالهن –غالباً– في حياتهن الواقعية، يقول الله عز وجل: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۖ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ.﴾ (يوسف: ٣١)

وفي القرآن الكريم عشرات المواضع، مما تتكرر فيه الأصوات، أو تتتابع، مما صار مجالاً واسعاً لكتابات الباحثين، ولم نجد أحداً من الكتاب أشار إلى صعوبة في النطق، أو معاظلة في المعاني، أو ثقل في اللسان؛ ذلك لأن القرآن الكريم قد نظمت حروفه وكلماته في نسق عجيب لا يكون إلا للقرآن وحده.

أما حروف المعاني فإن الحديث عنها متصل بالحديث عن الترادف، الذي ينفيه البحث الجاد عن القرآن الكريم جملة وتفصيلاً. ولا تستقيم نظرية الإعجاز القرآني إلا إذا آمنا بأنه لا يقوم حرف مقام حرف، ولا كلمة مقام كلمة، بل كل حرف وكل كلمة في مكانه الذي أبدعه الله عز وجل فيه.

- اقرأ قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (الطارق: ٤)

إن القارئ يميل سريعاً إلى أن (لمّا) هنا بمعنى (إلا)، بل إن معظم كتب التفسير ذكرت هذا صراحة دون تردد، وليس الأمر كذلك.[١٧]

[١٧] أبو عودة، عودة. بحث (لما) بين القواعد النحوية والقراءات القرآنية، دمشق: **مجلة مجمع اللغة العربية**، العدد٧٦ سنة ١٩٩٨م.

• واقرأ قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ .﴾ (الأعراف: ١٨٧)

إن اللسان يكاد يعجل بقراءها (كأنك حفيّ بها)؛ لأن هذا التركيب هو الشائع على ألسنة الناس. بل إن بعض كتب التفسير ذكرت أن ابن مسعود قرأ (كأنك حفيّ بها)،[١٨] وبعض المفسرين ذكر أن "عنها متعلق بيسألونك،"[١٩] وما هذا إلا لأن الفعل (حفا يحفو يتعدى بالباء، يقال:" حفاه وحفا به يحفو حفواً: أكرمه، وحفا شاربه: بالغ في قَصِّه. وحفي يحفى بفلان حفاوة -بفتح الحاء وكسرها: احتفل به.[٢٠]

ومثل هذا يقال في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (الإنسان: ٦) والمألوف لدى الناس في كلامهم وفي آدابهم أن يقولوا: عيناً يشرب منها عباد الله، ومثل هذا -أيضاً- ما يُلحَظ في قوله عز وجل: ﴿ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (آل عمران: ١٢٣) وقد شرحتها كتب التفسير بأن الباء هنا بمعنى في، أي نصركم الله في بدر.[٢١] وهذا غير كاف البتة؛ ذلك أن معنى الظرفية الذي تحققه (في) موجود في كلمة (بدر)، ولكن الأولى والأحسن أن تكون الباء هنا بمعنى السببية، أو الآلية، أي: إن انتصاركم في بدر كان سبباً لانتصار الإسلام وانتشاره على مرّ الأزمان واتساع المكان، مصداقاً لدعائه عليه الصلاة والسلام في أثناء معركة بدر فيما رواه ابن هشام؛ إذ قال: "ثم عدَّل رسول اللهﷺ الصفوف، ورجع إلى العريش فدخله ومعه فيه أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- ليس معه فيه غيره، ورسول الله يناشد ربه ما وعده من النصر، ويقول فيما يقول: "اللهم إن تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد" وأبو بكر يقول: يا نبي الله، بعض مناشدتك ربك، فإن الله منجز لك ما

---

[١٨] الزمخشري، جارالله محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل**، ط١، القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٧م، ج٢، ص١٣٥.

[١٩] المرجع السابق، ج٢، ص١٣٥.

[٢٠] المعجم الوسيط، مادة حفا.

[٢١] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن المشهور بتفسير القرطبي**، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٤م، ج٤، ص١٩٠.

وعدك."[٢٢] قال الإمام القرطبي في تفسيره "وعلى ذلك اليوم بني الإسلام،"[٢٣] ومن المعروف أن الله -عزَّ وجلَّ سماه يوم الفرقان؛ لأنه "اليوم الذي فرقت فيه بين الحق والباطل، وهو يوم بدر،"[٢٤] قال الله عز وجل: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ .﴾ (الأنفال: ٤١)

ومن قبيل الحديث عن البيان في حروف المعاني ما يتناقله الرواة، وترويه الكتب، ويتحدث به العلماء عن استخدام حرف مكان حرف، كاستخدام الواو بدل الفاء، أو ثُمّ مكان الفاء، أو أنه قال هنا (قل) وقال في موضع آخر (فقل)، وفي موضع ثالث لم يقل (قل) إنما ذكر الإجابة دون وساطة، كقوله تعالى في سورة البقرة (١٨٦): ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ على حين ذكر سبحانه وتعالى كلمة (قل) في كثير من المواضع التي أُجيب بها عن سؤال، كقوله تعالى في مطلع سورة الأنفال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١)

ومن هذا القبيل -أيضاً- ما تراه من تكرار حرف بعينه، مثل (أم) في سورة الطور، تراه في مطلع عدد كبير من آياتها، الآيات من ٣٠-٤٣، تقرؤها فتحس بنشوة وراحة، وتكررها مرات ومرات، فيتفاعل في صدرك جمال التعبير وتلاحق المعاني، وتتشكل في نفسك رغبة ملحة بدوام النظر في القرآن الكريم وتلاوة آياته. وقل مثل هذا، في كلمة (وأنّا) التي تتكرر في بداية عدد كبير من آيات سورة الجن، الآيات (من ٥-١٤) وتردد (كان) في بعض آيات سورة الكهف، (من ٧٩-٨٢)، ومثل هذا كثير في القرآن الكريم، مما لا يتسع هذا البحث لعرضه كاملاً.

٢. الكشف عن دلالات النفس باستخدام بعض الحروف:

ويتصل بهذا أن بعض الحروف في القرآن الكريم عندما تستعمل في تركيب محدد تكشف عمّا في القلب، وتبيّن الانفعالات النفسية والوجدانية، التي قد لا تبينها

---

[٢٢] ابن هشام، محمد بن عبد الملك. **سيرة النبي**، راجع أصولها محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١م، ج٢، ص٢٦٧.

[٢٣] **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٠.

[٢٤] المرجع السابق، ج٤، ص١٩٠.

صفحات عديدة في التعبير العادي. من ذلك مثلاً قوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام: ﴿ قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَٰهِلُونَ ﴿٨٩﴾ قَالُوٓاْ أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَآ أَخِي قَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَآ إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ .﴾ (يوسف: ٨٩-٩٠)

تدبر جيداً في قوله تعالى: "قالوا أإنك لأنت يوسف"، وهذه التي يسميها علماء النفس: الاستعادة التلقائية السريعة الممزوجة بالشك واليقين معاً، ويمكن أن تتضح هذه الدلالات، إذا كتبناها، هكذا:

- قالوا أأنت يوسف؟

- قالوا إنك لأنت يوسف.

سؤال يبعثه الشك لسنين طوالٍ لم يروا فيها يوسف، وهم تركوه طفلاً في الجب، ثم هم يشاهدونه الآن عزيز مصر.

ويقينٌ يقرره مراجعاتهم المستمرة لهذا العزيز الذي كان في كل مرة، وفي كل لقاء يُلمِّح لهم عن نفسه، ولكنّ الموقف العام، والمكانة العالية التي وصل إليها يوسف، حجبت عنهم البصر به من قبل.

إن كلاً منا يقف هذا الموقف المدهش عندما يقابل شخصاً باعدت بينهما السنون والأحداث، ثم يلتقيان بعد هذه المدة الطويلة فيقول أحدهما للآخر: ألست أنت فلان؟ فيقول بلى: أنا هو.

إن هذه الذروة من البيان لم يتوصل لها الإنسان قبل أن يتعلمها ويشاهدها في القرآن الكريم.

٣. في الكلمات:

لكل كلمة -بكل تأكيد- معنى في ذاتها ومعنى في السياق الذي ترد فيه. وغالباً ما يكون المعنى السياقي أوسع دلالة وأشد تأثيراً في القارئ أو السامع؛ لأن السياق يوظف

عناصر الدلالة كلها من أجل التعبير عن المقصود. وهذا موضوع لغوي واسع، يتحدث عنه علم الدلالة، وعلم المصطلح، وعلم اللغة الوظيفي والاجتماعي، وغير ذلك من العلوم التي تتصل بالهدف الأساسي من التعبير، وهو أداء المعنى بشكل دقيق مؤثر.

وللقرآن الكريم في هذا المجال إسهام فعّال في اشتقاق الكلمات، وصياغة التراكيب، وصناعة المعاني، من خلال استثمار المعاني الذاتية للألفاظ في ميدان الخبرات الإنسانية المستمدة من البيئة الحيّة، اعتماداً على قوانين اللغة القائمة في النفس، وخبرة المتكلم بلغته، ومعرفته بقوانين اشتقاقها وتراكيبها وأوزانها الصرفية، ودلالاتها المعجمية، وأساليب التعبير المتنوعة فيها.

فلنأخذ –مثلاً– كلمة المنافقين؛ إذ بدأ تشكلُ المصطلح الذي تحمله الآن من معناها الذاتي الأوليّ وهو كلمة (نافقاء) و (نُفَقَة) كَهُمَزة، وهي "إحدى جحَر اليربوع يكتمها ويظهر غيرها، وهو موضع يُرقّقه، فإذا أُتي من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق، أي خرج. والجمع النوافق، وانتفق (الجربوع) خرج من نافقائه. والقاصعاء جُحر آخر له."[٢٥]

وقد عرف العرب في الجاهلية عدة معانٍ لهذه المادة، تطورت كلها عن معنى النفق وهو السربُ في الأرض، الذي كان يحفره اليربوع ويجعل له فتحتين، فإذا جاءه السيل أو الخطر من ناحية خرج من الناحية الأخرى. ومن معانيها الجاهلية، الرواج في البيع والنفوق بمعنى الموت. و لم يرد لهذه المادة في الشعر الجاهلي استعمال في غير هذه المعاني. وأكثر ما استعملت فيه تصوير الجيش العظيم بأنه منفق الجرذان، أي يخرجها من نافقاءاتها. قال أوس بن غلفاء الهجيمي يصف جيشاً عظيماً:[٢٦]

جَلَبْنا الخيلَ مِنْ جَنْبَيْ أَريك	إلى أَجَلي إلى ضِلَع الرجّام
بكل مُنَفّقِ الجُرذان مِنْه	شديدِ الأَسْر للأعداء حامِ

---

[٢٥] **تاج العروس**، مادة نفق.
[٢٦] المفضل، الضبّي. **المفضليات**، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م، ص٣٨٧.

وللمرء أن يتصور وقع الكلمة باستعمالها القرآني على العربي الذي يعرف أسرار لغته ومعاني تراكيبها. يسمع تراكيب: "الذين نافقوا"، و"مَرَدوا على النّفاق"، و"المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض"، و"إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم"، وغيرها. إن العربي عندما يسمع هذا تدور في رأسه عمليات دلالية بأسرع من الضوء، فيربط بين المعنى العربي المعروف لديه، وهذا التركيب القرآني الجديد، فتصيبه الدهشة والحيرة والسِّحر، ويحسّ كأن هذا القول يأتيه من عالم آخر، ولكن يردّه إلى عالم الحقيقة أن هذا قول يشبه بحروفه وأصواته وكلماته ما يتعامل به هو. من هنا كان انشداه العرب بالقرآن كبيراً، وأنهم -على الرغم من مكابرتهم وعنادهم- كانوا يحاولون استراق السمع إليه من خلف الجدران كلما أمكنهم ذلك.

ومن الكلمات التي تصنع دلالات جديدة في القرآن الكريم كلمة (حبطت)، وهي في ذاتها صورة معبرة ومقالة وافية. والحُبوطُ والحُباطُ انتفاخ بطن الدابة -والإنسان أيضاً- من كثرة الأكل، أو من أكل ما لا يوافقها، فيراها الإنسان سمينة وهي في الحقيقة مريضة على وشك النفوق والموت. وكذلك أعمال الكافرين، أو الأعمال التي لا يبتغى بها وجه الله، يراها المرء من بعيد، أو لا يعلم حقيقتها، فيظن أنها أعمال مفيدة وهي في الحقيقة أعمال حابطة لا وزن لها عند الله، يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُواْ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا.﴾ (الكهف: ١٠٣-١٠٦)

• ومن الكلمات المعبرة -أيضاً- كلمة (الأنفال) التي تعني الزيادات؛ لأنها جمع نَفْل، وهو ما شُرِعَ زيادة على الفريضة والواجب، فكأن الله -عزَّ وجلَّ- عندما سمى غنائم يوم بدر أنفالاً يريد أن يقول للناس جميعاً: إن الجيش المسلم يخرج لإعلاء كلمة الله، وهو هدفه الأول والأهم، فإن غنم شيئاً بعد أن ينتصر ويحقق هدفه فإنما هذه الغنائم أنفال على الهدف الأول. يدل على هذا دلالة واضحة أن الله -عزَّ وجلَّ-

سماها في أول السورة أنفالاً؛ إذ قال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١) وعندما أراد أن يُعلِّم الناس كيف توزع على مر الأزمان قال تعالى في السورة نفسها وفي الآية(٤١): ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ .﴾

٤. في الجمل والتراكيب:

تقوم الدراسات الدلالية على النظر في الجمل والتراكيب، وتتشكل هذه الجمل والتراكيب اللغوية في أنماط لغوية متعددة، ولكل نمط من أنماط اللغة دلالات بيانية ومعانٍ بلاغية، أفاضت كتب البلاغة في الحديث عنها.

ومن الأنماط اللغوية الشائعة في الدراسات الدلالية: اختلاف صيغ الأفعال بين ماض ومضارع وأمر، واختلاف صيغ الأفعال بين مبني للمعلوم ومبني للمجهول، واختلاف صيغ الأفعال بين لازم ومتعدٍ، ومجرد ومزيد، والتقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والحذف والذكر، والإفراد والتثنية والجمع، وتنوع الصيغ الصرفية، وإعمالُ المشتقات عملَ الفعل، كعمل اسم الفاعل واسم المفعول وصيغ المبالغة والصفة المشبهة وأفعل التفضيل والمصدر واسم المصدر.

ونظراً لاتساع البحث أود أن أتعرض لبعض الأنماط السابقة بأمثلة على كل منها، تاركاً المجال للتدبر فيها، وهي تشكل لغة داخلية تفيض بالدلالات والتأثير في نفوس الناس.

أ. اختلاف صيغ الأفعال بين لازم ومتعد، ومجرد ومزيد:

كُتبتْ في العصر الحديث دراسات كثيرة في البيان القرآني التي تعرضُ لتنوع صيغ الأفعال بين لازم ومتعد، مثل: نزل وأنزل ونزّل. وبين ذهب، وذهب به، ومثل أنبأ ونبّأ، ومثل مَهِّلْ وأَمهِلْ، وغيرها. ومن الآيات الكريمة التي توضح بعض دلالات هذه الأنماط بين الأفعال، قوله عزَّ وجلَّ في سورة التحريم: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ

حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (التحريم: ٣) إذ تنوعت صيغ الفعل في هذه الآية الكريمة بين: نبّأ والفعل أنبأ.

- فلما نبأت به.
- فلما نبأها به.
- قالت من أنبأك هذا.
- قال نبأني العليم الخبير.

ولقد درستُ هذا الفعل ومشتقاته واستعماله في القرآن الكريم، فوجدتُ أن الفعل (نبّأ) على وزن (فَعّل) يستخدم عندما يفاجئك النبأ دون أن تطلبه أو تبحث عنه، أما الفعل (أنبأ) على وزن (أفعل) فيكون عندما تطلبه وتبحث عمن يخبرك به.

ب. إعمال المشتقات:

تعملُ المشتقات كلها، والمصدرُ واسمُ المصدر، عملَ الأفعال، بل إن اسم الفاعل يكاد يكون فعلاً لكثرة ما يقوم بعمل الفعل. وقد عدّه الدكتور تمام حسان رابع الأفعال العربيّة.[٢٧] وفي القرآن الكريم عشرات الآيات التي عمل فيها المصدر واسم المصدر واسم الفاعل والمفعول وسائر المشتقات عملَ الفعل. وقد كان لهذا العمل دلالة تزيد على عمل الفعل لو استخدم مكان أي منها. انظر إلى قوله تعالى: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ﴾ (آل عمران: ٣٧) وكلمة (نباتا) هي اسم مصدر للمصدر الصريح (إنبات) وكان المتوقع أن يكون القول (وأنبتها إنباتاً حسناً). وفي هذا القول تكون صفة الحسن لعملية الإنبات فقط، أما قوله تعالى (وأنبتها نباتاً حسناً)

[٢٧] حَسّان، تمام. **اللغة العربية مبناها ومعناها**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

فيدل على أن صفة الحسن تشمل الإنبات، وتطور النبات الذي حصل بهذا الإنبات؛ حتى يكون الحسن شاملاً له حتى النهاية.[٢٨]

ت. التقديم والتأخير:

هذا باب عجيب من أبواب البيان، وقد كُتبتْ فيه بحوثٌ وكتب كثيرة لا ريب، وهو يعني تقديم ما حقه التأخير وفق أصول اللغة، وقواعد النحو العربي، أو تأخير ما حقه التقديم. فالمبتدأ مقدم في جملته على الخبر، والفعل مقدم على فاعله وعلى مفعوله. وهذا تقديم واجب إذا لم تكن في الجملة قرائن لفظية أو معنوية تبين المبتدأ من الخبر أو الفاعل من المفعول. فإذا قلت: أخي صديقي مثلاً، فإنه يجب أن يكون (أخي) هو المبتدأ؛ لأنه لا يدفع اللبس إلا اتباع قواعد اللغة. وكذلك إذا قلت: أكرم مصطفى مرتضى، أو زارت سلمى ليلى، فإن مصطفى هو الفاعل، وليلى هي الفاعل، بخلاف ما لو قلت مثلاً: أخي الأصغر عليٌّ أو قلت: أكرمتْ مصطفى ليلى، فإن الأمر واضح ولا يجب فيه شيء.

وفي القرآن الكريم كان التقديم والتأخير لغة ثانية تدخل من ثنايا التركيب، انظر إلى قوله عز وجل: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ ﴾ (الأنعام: ١٠٠) فقد تقدم فيه الجار والمجرور على المفعول به، وتقدم المفعول به الثاني على المفعول به الأول، وهذا تركيب عجيب، والأصل فيه (وجعلوا الجن شركاء لله). والفرق كبير بين الدلالتين؛ فالتعبير الإلهي يدل على استهجان أمر الشرك من أساسه، فلا يجوز أن يكون لله -عزَّ وجلَّ- شركاء أياً كانوا. أما قول البشر فيعني استهجان أن يكون الجن شركاء لله، ولكن

---

[٢٨] تدبر الآن الآيات الكريمة الآتية:
- قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ (الذاريات: ٥٨)
- وقال تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ ﴾ (الكهف: ١٨)
- وقال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾ (الإسراء: ٢٣)
- وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: ٦٠)

غيرهم لا يدخل في هذا الاستهجان، وهذا معنى محدود ضيق، في مقابل التعبير الإلهي الرحب الذي لا حدود لبيانه.[٢٩]

ث. التعريف والتنكير:

وهذا –أيضاً– باب لطيف من أبواب البلاغة والبيان، يدل على أن التنكير –أحياناً– يكون أوسع دلالة من التعريف، وأنه يؤدي معنى لا يؤديه غيره.

تأمل في قول الله –عزَّ وجلَّ– في الآيتين التاليتين:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ.﴾ (البقرة:١٢٦) وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ.﴾ (إبراهيم: ٣٥)

إن التنكير في الآية الأولى منهما: (اجعل هذا بلداً آمناً) يعرض صفحة من التاريخ؛ إذ إنه كان عندما وضع إبراهيم –عليه السلام– زوجه هاجر وولده إسماعيل في مكة امتثالاً لأمر ربه، ومكةُ يومئذ لا بناء فيها، ولا نبات ولا أي أثر للحياة، ولم تكن بلداً قائماً ولم تكن الكعبة ظاهرة على وجه الأرض.

أما الدعاء في الآية الثانية فقد كان عند عودة إبراهيم عليه السلام من بيت المقدس إلى مكة المكرمة مرة أخرى؛ إذ وجدها بلداً عامراً، فيه أناس وحياة، وقد كبر ابنه إسماعيل، وتزوج من قبيلة جرهم التي سكنت مكة، وكان ماء زمزم قد نبع بين قدمي إسماعيل، عليه السلام، وهو طفل صغير؛ ولذلك دعا إبراهيم –عليه السلام– أن يحفظ هذا البلد القائم وأن يجعله آمناً.[٣٠]

---

[٢٩] تدبر الآن الآيات التالية:
– قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ١٠)
– وقال تعالى: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾ (طه: ١٨)
– وقال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٥٨)
– وقال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (الإسراء: ٢٣)

[٣٠] بمثل هذا الإحساس بأثر التنكير في سياقه تأمل في قول الله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.﴾ (البقرة: ١٧٩)

ج. الحذف والذكر:

لا أجد أجمل من حديث عبد القاهر الجرجاني عن هذا الباب أجعله فاتحةً للحديث عنه؛ إذ يقول: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به تركَ الذكر أفصحَ من الذكر، والصمتَ عن الإفادة أزيدَ للإفادة، وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطق، وأتمَّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِنْ، وهذه جملة قد تنكرها حتى تخبر، وتدفعها حتى تنظر."[٣١]

ولعل أبلغ مثل على فصاحة الحذف في القرآن الكريم هو في تحليل قوله عز وجل "بسم الله الرحمن الرحيم" وهي أول آية في سورة الفاتحة أي: في القرآن الكريم. وهي تتألف من جار ومجرور لا بد أن يكون له متعلق، فإنْ كان متعلّقُهُ اسماً كانت جملة اسمية، مثل: قراءتي باسم الله، أو سَفَري باسم الله. وإن كان متعلّقُها فعلاً فهي جملة فعلية، مثل: اقرأ باسم ربك، أو كُلْ باسم ربك، أو ادرس باسم ربك. وقد شاء الله – عزَّ وجلَّ– ألاّ يذكر لها متعلقاً محدداً، اسماً أو فعلاً؛ حتى تكون متعلقة بكل فعل وبكل قول يقوم به الإنسان أو يقوله على مر الأزمان وتعدد المكان.

ومثل هذا يقال في حذف المفعول به، من أول آية نزلت على النبيّﷺ، وهي قوله عز وجل: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ (العلق: ١) فقد حذف المفعول به؛ حتى يدخل كل شيء في الكون ضمن ما خلق الله عزَّ وجلَّ. أما تحديدُ متعلّقِ هذا الجار والمجرور في بعض آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: "فسبح باسم ربك العظيم" أو "اقرأ باسم ربك الذي خلق" فهذا خاص بالسياق الذي ترد فيه الآية. ومواطن الحذف في القرآن الكريم كثيرة جداً، وقد فصلتْ فيها القولَ كتبُ البلاغة قديماً وحديثاً. ويكفي أن أذكّرَ برأي ابن جني في كتابه الكبير الخصائص؛ إذ خصص فيه باباً للحديث عن الحذف في اللغة العربية سمّاه: بابٌ في شجاعة العربية – الحذف في اللغة. وعدّ هناك عشرات الأمثلة على جمال العربية في هذا الميدان وشجاعتها. قال في بداية هذا الباب:

---

[٣١] الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦١م، ص٩٥-٩٦.

"قد حذفت العربُ الجملة والمفرد، والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته."[٣٢]

ح. الإفراد والتثنية والجمع:

تبدأ بعض آيات القرآن الكريم بالحديث عن مفرد، ثم تلتفت فجأة نحو الجمع، وهذا يدل على أن الفرد المسلم يصنع المجتمع، وأن المجتمع المسلم هو أفراد ملتزمون بالإسلام. ولا يكاد يوجد فاصل بين حدود الفرد والمجتمع، خلافاً للمذاهب الدنيوية التي يمجد بعضها الفرد على حساب المجتمع، ويمجد بعضها المجتمع على حساب الفرد؛ حتى لا يكون للطرف المنبوذ في أي منها قيمة أو اعتبار.

تدبر قول الله -عزَّ وجلَّ- في سورة البقرة ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ١١١-١١٢) ففي الآية الثانية وردت خمس ضمائر للمفرد ثم تحوّل الضمير إلى الجماعة، وهذا له دلالة كبيرة؛ لأن هذا الفرد بصفاته وأخلاقه هذه هو الذي يصنع المجتمع الآمن السعيد.

وتأمل قوله تعالى في سورة النساء، ولاحظ كيف ينقلب الحديث في حالة الإيمان إلى الجماعة، ويظل الحديث في حالة الكفر مفرداً، يقول الله عز وجل: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ .﴾ (النساء: ١٣-١٤)

خ. تنوع الأساليب في القرآن الكريم:

تتنوع أساليب التعبير في القرآن الكريم، ويرتبط الأسلوب بالمعنى ارتباطاً وثيقاً، ويستخرج القرآن الكريم بوساطة تنوع أساليب التعبير فيه الطاقة الهائلة التي تختزنها

[٣٢] ابن جنّي، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، القاهرة: طبعة دار الكتب، ١٩٥٥م، ج٢، ص٣٦٠-٣٨١.

اللغة في ثناياها. وفي القرآن الكريم نجد أساليب كثيرة في التعبير، منها: أسلوب الأمر، والنهي، والاستفهام. والنداء، والتمني، والرجاء، والتعجب، والقسم.

ولكل أسلوب من هذه الأساليب، بكل تأكيد، خصائصه وقواعده وأحكامه وصيغه التي تفصّل القول فيها كتب النحو واللغة والبلاغة، ولكن هذه الأساليب ما تزال بحاجة إلى دراسات خاصة واسعة تبين حقيقتها ودلالتها في القرآن الكريم.

ففي القرآن الكريم يتجاور الأمر والنهي، ويلتقي الاستفهام والنداء، والاستفهام والتوكيد، والتمني والرجاء، وغير ذلك من الأساليب في بيان بديع، وإعجاز شامل لا يملك الإنسان إلا أن يسبح بحمد الله الذي أنزل القرآن الكريم، وعلم الإنسان أسراره ووسائل الكشف عن دقائق التعبير؛ فيه حتى يشهد بعظمة الله وكمال بيانه.

يقول الله -عزَّ وجلَّ- في سورة القصص في قصة موسى عليه السلام: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ.﴾ (القصص: ٧)

في الآية الكريمة أَمرٌ ثم أَمرٌ ثم نَهيٌ ثم نَهيٌ. وفي الآية الكريمة أَمرٌ إلى والدة أن تُلقيَ ولدها في اليمِّ إذا خافت عليه من القتل. فأيُّ أمر هذا؛ وأيُّ بيان؟ وكيف يكون موقف المرء من القرآن الكريم عندما يقرأ هذا الأمر فيه، ويعلم يقيناً أن هذا الأمر الغريب قد حصل فعلاً في زمنه، وأن الله -عزَّ وجلَّ- حقق وعده لهذه الأم، وردّ ولدها إليها وجعله من المرسلين.

وفرقت آيات القرآن الكريم بين التمني والرجاء كما فعلتْ من بعدُ كتبُ البلاغة، فالتمني للأمر البعيد الذي لا يتحقق أبداً أو يصعب تحققه، أما الرجاء فهو للأمر المعقول الذي يسهل تحققه إذا توفرت دواعيه.

وفي القرآن الكريم تنوعت أساليب القسم، فأقسم الله -عزَّ وجلَّ- بما شاء من خلقه؛ إذ أقسم بالشمس والقمر والضحى والليل والفجر والعصر وغير ذلك. وما زال القسم في القرآن الكريم بحاجة إلى دراسة متخصصة أو دراسات، تبين الصلة الوثيقة

بين المقسم به والمقسم عليه. كأن نقول: ما العلاقة بين العصر وإن الإنسان لفي خسر، وبين الضحى وما ودعك ربك وما قلى. إن هذا باب بِكْر ما زال ينتظر مـن يقـدم أسرار التعبير القرآني في القسم للناس. ثم إن القرآن الكريم فرّقَ بين القَسَم والحَلـف، فجعل الأول في الصدق أو في تصرفات بعض الناس الذين يريدون إيهامَ الآخرين بأنهم صادقون، فيقسمون، ويكون قسمهم هذا دليلاً على حرصهم على الظهـور بمظهـر الصدق في موقف الحِجَاج أو الجدل مع الآخرين. أو يكون تصويراً لاعتقادهم الراسخ بشيء يظنونه حقيقة وهو عند الحَكَم الجاد ليس كذلك. مثال هذا قوله تعالى حكايـة عن المكذبين الذين لا يؤمنون بالبعـث، ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ.﴾ (النحل: ٣٨) فهم يعتقدون هذا، فأقسموا عليه، وبـين القـرآن الكـريم باختياره (أقسموا) دون (حلفوا) زيف اعتقادهم، والحلف في مجال الكـذب وصـفة الكاذبين، ولهذا دلالته الاجتماعية، التي ينبغي أن تدرس من واقع حياة مَنْ نزلت فيهم الآيات التي استخدمت صفات الحلف.

ووردت في القرآن الكريم صور كثيرة من صور التعجب السـماعي والقياسـي، ومن صور المدح والذم، ومن صور التوكيد، وكل ذلك يحتاج إلى دراسات واسـعة. وقد عملت الآن بعض الجامعات على توجيه طلابها في الدراسات العليا إلى الاهتمـام بأساليب التعبير المتنوعة في القرآن الكريم، وأحسب أن هذا أمر جيد، ينبغي أن ننظـر إليه، وأن نسانده بمزيد من الحرص والاهتمام.

رابعاً: خصائص البيان القرآني

إن شواهد البيان القرآني كثيرة متنوعة، ويمكن عند التأمل الجـاد أن نسـتخلص عدداً من المزايا للتعبير القرآني وبيانه العالي، نجملها فيما يلي:

١. البيان القرآني بيان متكامل، يلتقي فيه الشكل والمضـمون في بنـاء واحـد متماسك لا يمكن الفصل بينهما، وهذا رد على هؤلاء الذين شغلوا الناس بقضية اللفظ

والمعنى،[٣٣] وهو –أيضاً– ردّ على من يرى أن الإعجاز القرآني هو في بيانه وليس في مضمونه.[٣٤] ولا أدري كيف يمكن الفصْلُ بين التعبير والمضمون في أيّ نصّ، قرآناً كان أو غير قرآن، أدبياً أو علمياً أو غير ذلك. إن أيّ صوت يصدر عن أي مخلوق من مخلوقات الله فيه شكل ومضمون، فيه لفظ ومعنى. وانظر إلى دلالة كلمة (لفظ) في القرآن الكريم؛ إذ يقول الله عز وجل: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: ١٨) في مقابل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤) فاللفظ هو كل صوت يصدر عن الكائن الحيّ، والنطق هو النطق الإنساني يحمل دلالة واعية سامية عالية ملزمة لقائلها. فالبيان القرآني بناء متكامل يلتقي فيه اللفظ والمعنى في بناء ممتزج امتزاج أعضاء الجسم الإنساني بعضها ببعض. ومضمون البيان القرآني هو التشريع الإلهي؛ ولذلك فهو بيان ملتزم، إضافة إلى أنه في غاية الجمال في التعبير والتأثير.

٢. البيان القرآني بيان فريد، جديد، خالف عن كل ما يعرفه العرب وغير العرب من فنون القول. فليس هو بالشعر، ولا هو بالنثر، ولا هو بالسجع، ولا هو بلغة الكهان، ولا هو بأي شيء مما كان العرب، بل مما كانت الأمم، تعرفه في آدابها وفي فنونها الاجتماعية. والنظر المتدبر في القرآن الكريم، في أصواته، وكلماته، وآياته، يرى ذلك بكل اليقين. ثم انظر إلى تصرّف القرآن الكريم من خلال هذا الشكل المتفرد في أنماط اللغة وأحكامها النحوية التي عُرِفَتْ، بل وضعت بعد نزوله، وقد كان القرآن الكريم الأساس الأول لبنائها وهندستها. انظر إلى السور الكثيرة الطويلة تنتهي بفعل مضارع مرفوع بثبوت النون، تتداخل معها فواصل آيات تنتهي بجمع المذكر السالم المرفوع أو المنصوب أو المجرور. كسورة البقرة وآل عمران والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال والتوبة وغيرها، وتلحظ في سياق هذه الآيات فواصل أخرى قليلة تأتي على

[٣٣] بدوي، أحمد أحمد. **أسس النقد الأدبي عند العرب**، ط٢، القاهرة: مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ١٩٦٠م، ص٤٧٧ وما بعدها. وفيه بحث مستفيض عن قضية اللفظ والمعنى والآراء التي قيلت في هذه المسألة.

[٣٤] الخالدي، **إعجاز القرآن البياني**، مرجع سابق، ص٦٥ وما بعدها.

نمط لغوي و حكم إعرابي غير ذلك، فلا تحسّ بالتغير في الأداء العام، ولا يتغير عليك الإحساس بجمال ما تسمع أو تقرأ، وتكامله وانسجامه. ثم تأتيك سور عديدة كل فواصل آياتها منصوبة، وهذا أمر عجيب، اقرأ النساء، واقرأ الكهف، واقرأ مريم، والأحزاب، والجن، وغيرها. وليحاول امرؤ أن يجعل مقالة قصيرة له على نسق واحد من أحكام النحو، إن هذا خارج عن نطاق القدرة الإنسانية.

٣. البيان القرآني بيان صادقٌ الصدقَ كله، محكمٌ الإحكامَ كله. ففيما يرويه من معانٍ ودلالات أو أخبار السابقين واللاحقين، أو أحكام الدنيا والدين، لن تجد فيه إلا الصدق الصراح، سواءً فيما أخبر به أو أَمَرَ به، وهذا الأمر هو الذي قهر الأعداء، وغلب المعارضين والمنكرين وأهل الإلحاد. وكم حاول أعداء الله على مرّ القرون أن يدسّوا في القرآن الكريم ما يثير حوله الشكوك والاضطراب، فخاب رأيهم، وضاع مسعاهم. وفي العصر الحديث أصبحنا نجد في بعض المواقع من الشبكة العنكبوتية آياتٍ مقلدة لآيات القرآن الكريم، ومقطوعات مختلفة يسمونها (سوراً) بقصد إفساد أذواق الناس وزعزعة إيمانهم، ومحاولة إضعاف ثقة الناس بالقرآن الكريم، وبخاصة في هذه الأيام التي قل ما نجده فيها من حفظة القرآن وعلماء اللغة، مثلما كنا نجد في القرون الماضية، في عصر ازدهار اللغة العربية وانتشارها.

إن المحاولات المستميتة، والدعوات المستمرة لتشويه اللغة العربية وإبعادها عن أهلها، وإبعاد أهلها عنها، هي جهود خبيثة حابطة لمحاولة النيل من صدق القرآن الكريم وكماله. وهذا هو معنى الالتزام الذي ينبغي على الناس أن يستمدوه من الصدق المطلق في القرآن الكريم، ومن التزامه بالمضمون السامي الذي هو في الأصل التشريع الإلهي لكل أهل الأرض في رسالة الإسلام الخالدة.

٤. البيان القرآني مهذب راق يُعلِّم المرء كل شيء، وكل ما يتعلق بحياته في شؤونه كلها، حتى الحالات الخاصة منها، يعرضها بأسلوب رفيع، موجز، يسمو بالعواطف ولا يثير الغرائز. إن القرآن الكريم يقدّم المشاهد العديدة، والحوار الطويل بين الرجل والمرأة في أكثر المواقف خصوصية وسرية، ليلخصها بكلمة أو كلمتين، يفهم السامع منهما كل

شيء، ولا حاجة له بعدها بالتفصيلات التي لا يراد منها –في بعض الأعمال الأدبية، شعرها ونثرها– إلا إثارة الغرائز، وهياج الشباب في تخيل ما تحمله المشاهد وجمل الحوار من تصرّفات لا تغني العمل الأدبي، ولا تفيد القارئ بشيء.

تأمل في قوله الله عز وجل: ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا عَن نَّفۡسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلۡأَبۡوَٰبَ وَقَالَتۡ هَيۡتَ لَكَۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ﴾ (يوسف: ٢٣) إن في هذه الآية من الأحداث ما يمكن أن يؤلف قصة كاملة، أو رواية طويلة عندما يريد الكاتب أن يفصل القول فيما تعنيه هذه الكلمة الساحرة المعبرة (وراودته) وهي من الفعل أراد، وتفيد في صيغتها الاستمرار والحرص والإلحاح في الطلب. ثم تدبر قوله تعالى (وقالت هيت لك). ولعل هذه الكلمة أن تكون الكلمة الوحيدة في اللغة التي يمكن أن تؤدي هذا المعنى بهذا التعبير الذي لا نهاية لدلالته.

نتعلم من البيان القرآني الأدب والذوق وعفة اللسان وصفاء التعبير في كل شأن من شؤون الحياة، في أمور العمل والوظيفة، وفي الحوار بين الناس، وفي العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والسائل والمسؤول، في كل مناسبة، وفي كل بيت، وفي كل ما يلزم من شؤون الحياة في دروبها المتعددة.

٥. البيان القرآني تتنوع فيه أساليب التعبير بين السرد والوصف والقصة والمثل والحوار والعرض، وكل ما يتخلل ذلك من أساليب التعبير عن مشاعر الإنسان في المواقف المختلفة من: مدح، وهجاء، وتعجب، وتهكم، ونداء، واستفهام، وأمر، ونهي، وما إلى ذلك من أشكال التعبير، وكل ذلك يجري في نسق منتظم، ومستوى ثابت في الفصاحة والبيان، وإن كل هذه الأشكال الأدبية، كما تسمى في النقد الأدبي، تعمل على إبلاغ التشريع الإلهي في أكمل تعبير وأجمله. فالقصة – مثلاً– أسلوب من أساليب الدعوة، وهو أمر ملحوظ في القرآن الكريم، ولو تتبعنا الآيات الكريمة التي وردت فيها هذه المادة لوجدنا أنها تدل على أن القصة هي أسلوب في الدعوة، ومنهج من مناهج التبليغ، يقول الله عز وجل: ﴿فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٦) ويقول سبحانه: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ .﴾ (الأنعام: ٥٧)

وقد نفيد من هذه الملاحظة أن الأدب بكل فروعه وفنونه يمكن أن يكون أدباً ملتزماً يتناول كل شأن من شؤون الحياة ولكن بالصدق الصراح، والتعبير السامي، والفن الرفيع الذي نتذوقه ونتعلمه من آيات القرآن الكريم.

٦. البيان القرآني قام في البداية على السماع، ومن المعروف أن بداية الوحي كانت في غار حراء حيث كان النبيﷺ "يتحنث فيه الليالي ذوات العدد... فجاءه الملك، فقال: "اقرأ"، فقلت: ما أنا بقارئ... ... فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق..."[٣٥] وهذا يدل على أن قراءة الاستماع هي إحدى أنواع القراءة، على الرغم من أن كثيراً من أهل التربية لا يعدونها كذلك، ويكتفون بالقراءة الجهرية والقراءة الصامتة، ويدل –أيضاً– على أن الاستماع الصحيح أساس لتعلم القرآن وقراءته كما أنزل. وأنه إذا لم يقرأُ كما أنزل، وكما استمع إليه رسول اللهﷺ فإنه يتشتت في البلاد، وتتغير أصواته مع الزمن، وينتهي أمره، ولهذا فإنه يجب الحرص على تلاوة القرآن الكريم وترتيله كما أنزله الله عز وجل، وهذا الأمر مؤكد في قوله تعالى ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا.﴾ (المزمل: ٤) وهذا أمر إلهي كبير؛ لأنه يمثل المنهج الإلهي في حفظ القرآن، ولولا هذا الترتيل الإلهي الموحد لقرأ كل امرئ القرآن بلهجة قومه، وبطريقتهم في النطق. ولمّا كانت طرائق النطق عندهم مختلفة، فإن قراءة القرآن ستكون مختلفة من بلد إلى آخر، ثم لا تلبث أن تصبح لهجات لا صلة لإحداها بالأخرى، ولا يفهمها أحد من غير أبنائها.

ولذا كان تعلم اللغة العربية بوساطة الإسماع الصحيح والاستماع المنظم من أجلّ الفوائد التي يمكن أن يقوم بها أي مركز تعليمي أو أي مؤسسة تربوية تعمل على تنشئة الأجيال.

خاتمة:

قدم البحث صورة عملية لكيفية تعلُّم البيان، من خلال بعض الأمثلة من آيات القرآن الكريم، واستخدام بعض الأنماط اللغوية التي وردت فيه. إن الله –عزَّ وجلَّ–

[٣٥] **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج٢٠ ص١١٨.

علمنا البيان، كما ذكرت سورة الرحمن، من خلال إنزال كتابه العظيم في صورة قرآن يتلى إلى يوم القيامة، وهذا القرآن نزل بالصورة البيانية المثلى التي يمكن أن يكون عليها أيُّ نصّ بلسان عربيّ مبين. والقرآن الكريم – بهذه الصورة البيانيّة– هو أفصح كلام على وجه الأرض، وأنه يتحقق باستدخال الأنماط اللغوية المختلفة في صور متنوعة من التركيب، واستخراج كل ما يمكن من أسرار التعبير اللغوي.

وقد حاول البحث توضيح الدلالة العامة لتعبير (البيان القرآني) وأنه يشمل استخدام الأنماط اللغوية المختلفة التي تبرز الدلالات والمعاني المختزنة في الآيات القرآنية بتعبير جميل مشرق، فضلاً عن إعطاء فكرة واضحة عن تنوع أساليب البيان وتعدد الأنماط اللغوية التي تسهم في إبراز أسرار البيان والإعجاز القرآني.

وأظهر البحث بيان الارتباط الوثيق بين مصطلح (الكتاب) ومصطلح (القرآن) في القرآن الكريم، وهما في الحقيقة شيء واحد، إلا أن الكتاب يحمل دلالة التشريع والمضمون والمعاني، وأن القرآن يحمل أساليب التعبير الفني المتفوق عن تلك الدلالات والمعاني وهو ما أعجز العرب أن يأتوا بمثله أو بسورة أو بآية واحدة من مثله. فالكتاب قرآن من حيث التعبير، والقرآن كتاب من حيث المضمون، ولعل هذا يقدم الصورة الكاملة لتلاحم اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون كما يقولون في مجال النقد الأدبي. وهي الصورة السامية التي لا يمكن لبشر أن يصل إليها، ولكنها تظل تحفز الأدباء على محاولة محاكاتها لتظل عاملاً من عوامل الإبداع الأدبي على مر العصور.

وقدم البحث نماذج عملية لطريقة قراءة القرآن الكريم، واستخراج ما ينكشف للمرء من أسرار التعبير، وارتباطه بالمعاني، ولعل هذا أن يكون أساساً لتشكل أسلوب جديد في قراءة القرآن وتدبره؛ إذ ليس المعول على عدد مرات قراءة القرآن وختمه، والوقت الذي يتم فيه ذلك، بل المعول على كيفية قراءة القرآن الكريم وتدبر آياته، وفهم معانيه، وتلمس شواهد إعجازه.

وما زال الباب مفتوحاً على مصراعيه لدراسة الكثير من الظواهر في القرآن الكريم، مثل دراسة: أثر حروف المعاني في بيان الدلالة القرآنية ومقارنة ذلك بأثرها في بيان المعنى في بعض النصوص الأدبية المعتمدة كالمعلقات — مثلاً-.

وإجراء دراسات واسعة حول الأساليب الواردة في القرآن الكريم، وهو مجال ما يزال جديداً لم يتسع فيه القول. وإذا مثلنا بأسلوب القسم، يمكن وضع الأمثلة الآتية لإجراء دراسات للإجابة عنها:

- لماذا تنوعت أساليب القسم في القرآن الكريم؛ كالقسم بالله، والقسم بكلمة (لعمرك)، والقسم بما خلق الله من مظاهر الخلق والكون، مثل: الضحى، والليل، والعصر، والفجر، وبما تعلمون وما لا تعلمون، وغيرها؟

- ما العلاقة بين القسم والمقسم عليه، وهذا بحث ينتظر جهود المخلصين المتخصصين بالدراسات القرآنية. كالعلاقة بين الضحى والليل إذا سجى ما ودعك ربك وما قلى، وكالعلاقة بين العصر وإن الإنسان لفي خسر. وكالعلاقة بين القسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم. إن هذه كنوز من المعرفة تنتظر المفاتيح التي تخرجها إلى نور البحث والعلم والحقيقة.

- ويمكن أن يقال مثل هذا في أساليب الأمر وتنوع صيغه ودلالة كل صيغة من صيغ الأمر، ولِمَ استخدمت هذه الصيغة هنا وتلك الصيغة هناك، وكذلك يقال في أسلوب النهي وأسلوب الاستفهام وأسلوب النداء وغيرها.

- وما زالت أساليب الحذف والذكر، والأحاديث عن حروف الزيادة في القرآن ودلالاتها، وفصل المقال في معنى الزيادة التي رفض كثير من الباحثين الاعتراف بزيادتها، وقالوا: لا زيادة في القرآن الكريم. إن هذه مجالات كثيرة تنتظر الباحثين.

الجمال والالتزام في الفن الإسلامي

مجاهد مصطفى بهجت*

مقدمة:

هذا بحث في الأدب والنقد دفعني إلى اختياره نزوع كثير من النقاد، قديماً وحديثاً، إلى محاولة الفصل بين الجمال الذي هو عنوان كل شيء خلقه الله، والدين الذي جاء توجيهاً لاستخدامات هذا الجمال في الوجود.

وقد تناول هذا الموضوع عدد من الذين كتبوا في مجال الأدب الإسلامي ضمن كتبهم وأبحاثهم، ولكن هدف هذا البحث يركز على بيان صلة الإسلام بالجمال في مجال الأدب والفن بصفة خاصة. ومن الذين تناولوا الموضوع بشكل مباشر: الأستاذ سيد قطب في "التصوير الفني في القرآن"، وقد ركز على الجمال الفني في القرآن فقط، ومنهم الدكتور عبد الفتاح رواس قلعجي في "مدخل إلى علم الجمال الإسلامي" الذي ركّز فيه على الفن المعماري في الإسلام، وردّ على من حاول الفصل بين الإسلام والجمال، مع إعطاء أدلة وافية لذلك، والدكتور يوسف القرضاوي في "الإسلام والفن"، والدكتور محسن عبد الحميد في "الفنون الجميلة من المنظور الإسلامي"، وصالح أحمد الشامي في "الفن الإسلامي"، ومنهم الشيخ محمد محمود عبد الرحمن في كتابه "الزينة والجمال في ميزان الإسلام" وقد تناوله من ناحية الأحكام الفقهية، وجهودهم متميزة في مضامينها وقيمتها العلمية، وإن كانت ذات طابع خاص وأهداف محددة.

وقد سلكت في هذا البحث منهجاً وصفياً وتحليلياً، أوردت فيه الآراء المختلفة، ثم بينت –بعد المناقشة– رأي الإسلام فيها. وقسمته إلى تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

---

* الأستاذ بأكاديمية الدراسات الإسلامية بجامعة ملايا. البريد الإلكتروني: mujahidbahjat@hotmail.com

في التمهيد عرفت الجمال والالتزام والفن لغةً واصطلاحاً.

وفي المبحث الأول: تناولت علاقة الإسلام بالجمال، مبيناً مفهوم الجمال واهتمام الإسلام به، وعلاقة الجمال بالتوحيد وغايته، ومجالات جمال الكون في القرآن الكريم.

وفي المبحث الثاني: قدمت رؤية نقدية إسلامية لمفهوم الالتزام، وتناولت المسؤولية في القرآن والقواعد الشرعية، والجمال بين الذاتية والموضوعية، والالتزام والفن.

وفي المبحث الثالث: درست الأسلوب القرآني بين جمال اللفظ وجلال المعنى خلال الفواصل، محللاً بعض اللوحات الجمالية في القرآن من مشاهد الآخرة: الجنة، والنار.

وفي الخاتمة ذكرت النتائج التي توصل إليها البحث.

تمهيد

تعريف الجمال والالتزام والفن:

الجمال: لغة مصدر الجميل، والفعل جَمُلَ فهو جميل، يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (النحل: ٦) أي بهاء وحسن. والجمال: الحسن، يكون في الفعل والخلق. والجمال عند الفلاسفة: صفة تلحظ في الأشياء وتبعث في النفس سروراً ورضاً، وعلم الجمال باب من أبواب الفلسفة يبحث في الجمال ومقاييسه ونظرياته.[١]

والالتزام لغة: الاعتناق، من لزم الشيء لزوماً: ثبت ودام، ولزم الشيءُ فلاناً: وجب عليه، وألزم فلاناً الشيء: أوجبه عليه، والتزم الشيء أو الأمر: أوجبه على نفسه.[٢] واصطلاحاً: المشاركة بفكرة أو قضية والارتباط بها، والدفاع عنها والدعوة

[١] انظر: ابن منظور، **لسان العرب** مادة (جمل).
[٢] انظر: **المعجم الوسيط**، مادة (لزم).

والعمل لها. وهي نظرية أدبية ولدت مع النظريات السياسية الجديدة، وأصبحت في طليعة القضايا النقدية الحديثة.[٣]

والفن لغة: الضرب واللون من الشيء، والجمع فنون وأفنان. وتوسعت المعاجم الحديثة في المعنى، ففي المعجم الوسيط: الفن: جملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة، وجملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال: كالتصوير، والموسيقى، والشعر، وهو مهارة يحكمها الذوق والمواهب. والفنان صاحب الموهبة الفنية: كالشاعر، والكاتب، والموسيقي، والمصوِّر، والممثِّل.[٤]

المعاني التي تدور حولها كلمة فن هي: التزيين، والتنويع، والإتيان بالجديد المعجب.

يقول العقاد: الفن هو الخط واللون، ومنه التفنين بمعنى: التزيين والتزويق، والأفانين بمعنى: الفروع أو الضروب، وهكذا كل ما ينظر بالأعين أو يدرك بالأفكار.[٥]

ويرى عبد الرحمن حبنكة الميداني أن "الجمال شيء يصعب تحديده، ولكن باستطاعة النفوس أن تحس به وتتذوقه متى أدركته."[٦] وهو: "دقيق العناصر متشابكها، فهو شيء يصعب جداً تحديده، ويصعب قياسه، ولا تنحصر ألوانه."[٧] ويرى عبد الحميد حسن أنّ "الجمال معنى من المعاني المجردة التي يمكن إدراكها، ولكن يصعب تحديد حقيقتها. فهو شائع في الكون مُنبثٌّ فيه في كثير مما يبدو من زهر وشجر، وما يطرق الأسماع من شدو الطير، وعزف العازفين... ."[٨]

---

[٣] انظر: نظرية الالتزام في الأدب العربي:
- طبانة، بدوي. **قضايا النقد الأدبي**، مصر: الدار الفنية الحديثة، ١٩٧٨م، ص٥٠-١٣٨.
- خفاجي، محمد عبد المنعم. **دراسات في النقد العربي الحديث ومذاهبه**، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ص١٧٠-١٧٣.

[٤] **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، مادة (فنن).

[٥] العقاد، عباس محمود. **ساعات بين الكتب**، مكتبة النهضة العربية، ط٤، ١٩٦٨م، ص٣٤٠.

[٦] الميداني، عبد الرحمن حبنكة. **مبادئ في الأدب والدعوة**، دمشق: دار القلم، ط٢، ١٩٨٧م، ص٦٣.

[٧] المرجع السابق، ص٦٧.

[٨] حسن، عبد الحميد. **الأصول الفنية للأدب**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٤م، ص٢٠.

وقد وردت في القرآن مصطلحات أخرى تدل على الجمال بقسميه: المادي، والمعنوي، ومنها: الإتقان، والإحسان، والتسوية، والاتساق، والتقويم، والتعديل، وعدم التفاوت، وغيرها.[٩]

أولاً: الجمال: أهميته، وغايته، ومجالاته

١. مفهوم الجمال واهتمام الإسلام به:

مفهوم الجمال في الإسلام واسع ومتنوع ومتعدد الجوانب، فهو مفهوم شمولي يكون في المحسوسات والأفكار والمعاني والمشاعر وغيرها، وكل ما في هذا الكون من صنع الله جميل، فالله ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (السجدة: ٧) وهو المتقن لصنعه ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَىۡءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرُۢ بِمَا تَفۡعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨) وهو ذاته جميل يحب الجمال في كل شيء، كما ورد في الحديث عن ابن مسعودﷺ أن الرسولﷺ قال: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كِبْر، قال رجل: إن الرجل "يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة، قال: "إن الله جميل يحب الجمال، الكِبْر: بطر الحق وغمط الناس،"[١٠] فهذا الحديث الشريف ربط الجمال بالحق والعدل، الذي ضد الاعتداء والظلم وتجاوز الحدود، وهو إشارة إلى ما ينبغي أن يكون عليه الجمال في جميع سلوك البشر من ضرورة مطابقة جمال الظاهر لجمال الباطن. واهتمام الإسلام بالجمال واضح؛ إذ يلفت الإسلام انتباه المسلم إلى جمال صنع الله في الكون والطبيعة والمخلوقات في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ﴾ (الغاشية: ١٧-٢٠) وسيرد تفصيل ذلك في مجالات الجمال في الطبيعة.

---

[٩] وردت الآيات المتضمنة لهذه المفردات في البحث كالإحسان والإتقان في هذه الصفحة، والتقويم والتعديل وعدم التفاوت في مجالات الطبيعة في القرآن الكريم، أما التسوية ففي سورة القيامة ٣٨، والاتساق في سورة الانشقاق(١٨).

[١٠] مسلم بن الحجاج. **الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، تركيا وتونس: دار الدعوة ودار سحنون، موسوعة السنة الكتب الستة وشروحها، ١٩٩٢م، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه (٣٩)، رقم١٤٧.

كما لفت الإسلام انتباه المسلم إلى جمال صنع الله، وحثه على محاولة تمثل هذا النموذج الإلهي في الإتقان والإبداع، كما في الحديث: "إن الله يحب من أحدكم إذا عمل عملاً أن يتقنه."[١١] و"إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذِّبحة، وليحدَّ أحدكم شفرته، وليُرِحْ ذبيحته."[١٢] نعم حتى في القتل والذبح يجب مراعاة الإحسان فيهما، حتى لا تشذّ عملية القتل والذبح عن الجمال الذي هو ناموس الكون. وفي المعارك حرم الإسلام التمثيل في جثث القتلى؛ لأن في ذلك ما ينافي الجمال.

وحرص الإسلام على المحافظة على الجمال الظاهر حتى في ميدان القتال حين يكثر الهرج والمرج، ويختلط الحابل بالنابل: الجمال المتمثل في وحدة الصف، ووحدة الكلمة، ووحدة القصد والهدف ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾ (الصف: ٤) وربط الإسلام الجمال بقيم معنوية كثيرة لمراعاتها في سلوك المسلم الخلقي، مثل: الصبر لقوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا﴾ (يوسف: ٨٣) والصبر الجميل هو الذي لا جزع فيه ولا شكوى لغير الله[١٣]، وقال في العفو والصفح: ﴿وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ (الحجر: ٨٥) أي الذي لا عتاب معه، وقال في الهجر والمفارقة: ﴿وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ (المزمل: ١٠) والهجر الجميل هو الذي لا عتاب فيه ولا يشوبه أي شتم.[١٤]

وهكذا نرى الإسلام يهتم بالجمال في كل شيء، ويدعو الإنسان المسلم إلى المحافظة عليه في سلوكه الداخلي والخارجي، يقول عبد الخالق دومة: "وقد نمّى القرآن الكريم الحس الجمالي عند المسلم، وبناه على قيم الحق والخير والفضائل كلها، سواء

---

[١١] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ١٨٦٧/٤.

[١٢] مسلم، **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، وتحديد الشفرة(١١)، رقم٥٧.

[١٣] النسفي، **تفسيرالنسفي**، القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ٢١٥/٢،.

[١٤] الصابوني، محمد علي. **صفوة التفاسير**، قطر: ط٢، ١٩٨١م، ٢٦٧/٣،.

أكان جمالاً حسياً منظوراً أم جمالاً معنوياً متدبراً، وقرن القرآن الكريم القيم الدينية والاجتماعية والنفسية والخلقية بالجمال... حتى الهجر نفسه يجب أن يكون جميلاً."[١٥]
وهذا الاهتمام الإسلامي الرفيع بالجمال استهوى الدكتور عماد الدين خليل فقال: "الإنسان المسلم فنان بطبعه، منفتح بكل إحساسه ومشاعره على قيم الكون والعالم بأوسع أطرها... ."[١٦]

٢. علاقة الجمال بالتوحيد وغايته وهدفه:

الجمال مطلب توحيدي يراد تحققه في الدنيا والآخرة؛ لأن الله هو الجميل ويحب الجمال، وبجماله الذاتي خلق الأشياء فأحسن خلقها. ومن كمال التوحيد حب الجمال، والسعي إلى إدراكه في الأعمال والأخلاق والفنون،[١٧] والجمال أفضل ما يرجو المؤمن حصوله يوم القيامة، ويتمثل في النظر إلى جمال وجهه سبحانه وتعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ القيامة﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣) والوسيلة إلى إدراك هذا الجمال المطلق، واللذة المتناهية هي التوحيد.[١٨] وهكذا فالتوحيد مع الوحدة والحركة -عند بعض الدارسين- من منطلقات الجمال.[١٩]

وإذا حللنا معنى كلمة التوحيد "أشهد أن لا إله إلا الله" نرى أنها تنطوي على معان جمالية كثيرة؛ لأنها الحق المطلق، والحق الأبلج، وفيها جمال؛ لأن فيها اعترافا بالحقيقة، اعترافاً من الحقيقة المخلوقة (الإنسان) إلى الحقيقة الخالقة (الله)، وفيها علاقة حيوية وحركية بين العالم العلوي والعالم السفلي: وشائج الحقيقة الألوهية النازلة، والعبودية الصاعدة اللتين تلتقيان في ترابط وانسجام دائمين.

تأمل في (أشهد) بصيغة الحاضر الدائمة التجدد والمثول أمام بصر المؤمن وبصيرته في كل وقت، وفي كل مكان، وفي كل حالة. وتأمل حركة الصورة في (لا إله إلا الله)

---

[١٥] دومة، عبد الخالق. **الأدب ومذاهبه المعاصرة**، الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، ط١، ١٩٩٠م، ص٥٢.
[١٦] خليل، عماد الدين. **في النقد الإسلامي المعاصر**، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨١م، ص٣٩.
[١٧] قلعجي، عبد الفتاح رواس. **مدخل إلى علم الجمال الإسلامي**، بيروت: دار قتيبة، ط١، ١٩٩١م، ص٢٨.
[١٨] المرجع السابق، ص٢٨.
[١٩] المرجع السابق، ص٢٤-٣١.

الصورة الحالة والزائلة في النفي والإثبات، ولاحظ الحركة فيها: إبعاد ففـراغ وزوال مطلق (لا إله) ثم حلول وخلاء مطلق (إلا الله). زوال كل شيء من كرسي الألوهيـة وحلول الله المولى فيه. ما أقصر هذه العبارة وما أجلّ معانيها! ويرتبط الجمال بالجلال لله –تعالى– عند بعض الصوفية، وذلك ما أشار إليه محيي الدين ابن عربي؛ إذ يقـول: "الجمال والجلال وصفان لله، تعالى، والهيبة والأنس وصفان للإنسان، فإذا شـاهدت حقائق العارفين الجلال هابت وانقبضت، وإذا شاهدت الجمال أنسـت وانبسـطت، فجعلوا الجلال للقهر والجمال للرحمة."[٢٠]

وليس هدف الإسلام من الجمال واكتشاف مظاهره المختلفة هو الوقوف علـى الجمال الظاهري وحده، بل تجاوز هذا الجمال الظاهري إلى ما وراءه. فلـذلك نجـد معظم الآيات التي يمتنّ الله بها على العباد تختم بالدعوة إلى التدبر أو التفكر إلى قـدرة الله التي أوجدت هذه المظاهر.

ففي معرض الحديث عن اللباس الذي جعله الله ستراً وجمالاً للإنسان يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ﴾ (الأعراف: ٢٦) وهذه الآية الكريمة تقر بأن اللباس الحقيقي الذي هو التحلي بالتقوى، خير من اللباس الظاهري.

ومهما يكن الجمال خلاباً وفاتناً فيجب أن يتناسق مع الجمال الباطني حتى يحبه الله، والله يحب أن يراه ظاهراً على عباده بشرط ألا يكون للتكبر والخيلاء؛ ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٍ﴾ (الحديد: ٢٣) وعلى هذا الأساس كانت زينة قارون محل إعراض وإنكار من العقلاء –لأن هدفها الخيلاء والكبر– وإن تمناها أهل الدنيا؛ ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ فِي زِينَتِهِۦۖ قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا يَٰلَيۡتَ لَنَا مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ قَٰرُونُ إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٖ ﴿٧٩﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ وَيۡلَكُمۡ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لِّمَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا.﴾ (القصص: ٧٩– ٨٠)

وإذا انتقلنا إلى جمال المرأة نجد شرط الإسلام في المطابقة بين الظاهر والباطن ماثلاً أمامنـا ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡۗ وَلَا

[٢٠] ابن عربي، **رسائله**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص٦٠٥.

تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡ﴾ (البقرة: ٢٢١) نعم، ولو أعجبتكم بحسنها وجمالها الظاهري.

وقد ورد أن النبيﷺ حثّ أصحابه على عدم الانخداع بجمال المرأة الظاهري فقال: "إياكم وخضراء الدمن، قيل: وما خضراء الدمن يا رسول الله؟ قال المرأة الحسناء في منبت السوء."[٢١] وقد شبّه الرسولﷺ المرأة الحسناء المنظر، الرديئة الأصل في الفساد والإضرار بالنبتة، تنبت في أرض ملوثة بالأقذار؛ إذ تبدو جميلة في منظرها، سريعة في نموها، ولكنها ضارة بالحيوان الذي يأكلها. وفي حديث آخر "تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك،"[٢٢] وقد خصص ذات الدين؛ لأن الدين أفضل العناصر الأربعة كلها. فالثلاثة الأولى حينية مؤقتة، لا تتجاوز هذه الحياة الدنيا على أقصى تقدير، بخلاف الدين ففائدته تتجاوز الدنيا إلى الآخرة ﴿وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ.﴾ (الأعلى: ١٧)

٣. مجالات جمال الكون في القرآن الكريم:

نعرض لمجالات الجمال في الكون والوجود مما نبصره ونشاهده ونراه، فمن ذلك الجمال في صورة الإنسان؛ إذ يمتن الله، سبحانه وتعالى، على عباده في تحسين صورهم، وتعديل خلقتهم، وتقويم هيئتهم لاستشراف القيم الجمالية في خلقهم، فيقول: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ.﴾ (التين: ٤) ويقول -أيضاً-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ (الانفطار: ٦-٨) وهكذا يأتي الاستفهام الإنكاري ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) أجل هو جمال خلق الله في أكرم مخلوقاته: الإنسان ذلك المخلوق العجيب الذي فيه تتجلى قدرة الخالق في

[٢١] انظر:
- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.، ٣٨/٢.
- الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، الرياض: مكتبة المعارف، سنة ٢٠٠٤م، ٦٩/١.

[٢٢] انظر:
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تركيا وتونس: دار الدعوة ودار سحنون، موسوعة السنة الكتب الستة وشروحها، ١٩٩٢م.
- مسلم، **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين (١٥)، رقم٥٣.

جمال تركيبه، وحسن هيئته، وتناسق أعضائه وانسجامها، ذلك التركيب المترابط الذي إذا اختل منه جزء –ولو كان صغيراً– تأثرت به سائر الأجزاء الأخرى.

وصورة الطبيعة تتميز بالجمال في كل شيء: السماء، والطير، والأرض، والبحر. كل ما في الوجود مظاهر جمالية رائعة، ومعالم شاخصة تكشف قدرة الصانع الذي أوجدها على هذه الصورة: السماء وما فيها من مجرات وكواكب ونجوم، وسحب وأمطار؛ إذ يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك: ٣-٤) ويدعو مرة أخرى إلى النظر إلى متانة بناء السماء وجمال زينتها فيقول: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ (ق: ٦) وينبه إلى جمال زينة البروج فيقول: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ﴾ (الحجر: ١٦) تأمّل في الدقة المتناهية في حركة الأجرام السماوية، بكتلها المختلفة، وأشكالها المتنوعة، كُلٌّ يدور في فلك معين، ومدار محدد دون انحراف: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس: ٤٠) تدبّر في هذا التناسق البديع في تعاقب الليل والنهار، وتبادل أدوارهما: ﴿يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ﴾ (الحديد: ٦) ويقول عز وجل: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ (الأعراف: ٥٤) وتستشعر في أجواء الليل سكونه وهدأته بعد صخب النهار وضجته، وفي عالم السماء انظر إلى تلك الطير محلقة في الجو، ترفرف بأجنحتها حيناً، وتقبضها حيناً، وتبسطها أحياناً أخرى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ۚ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ﴾ (الملك: ١٩)

وعالم الأرض وما فيها من جبال ومحيطات وبحار وأنهار، وما عليها من إنسان وحيوان ونبات وجمادات، كلها مظاهر جمالية فنية تشهد بجلال قدرة صانعها المولى عز وجل. ففي سياق تعميق العقيدة وربطها بالخالق، يذكر الله بما زين به الأرض من الحدائق، وما أجراه من الأنهار فيقول: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ

حَاجِزًا أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النمل: ٦٠-٦١) ويذكر كذلك بأزواج النبات والزرع والنخل الباسقات فيقول: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝٨ وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩ وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾. (ق: ٧-١٠)

وعلى سطح الأرض نجد في النبات الخضرة ذات الثمرات، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ٩٩) هذه الآية الكريمة -رغم قصرها- لوحة فنية متكاملة بين إنزال الماء من السماء، وإخراج النبتة الخضراء الخلابة في الجمال، فاستقامتها على سوقها، فخروج الحبات المركبة بعضها على بعض، في ألوان مختلفة زاهية، هذه الأنواع من النبات والفواكه: حب ونخل وعنب وزيتون ورمان، وغيرها، مختلفة الألوان والأشكال وهي مجتمعة، مختلفة الألوان مع تعدد كل نوع منها على حدة: لون حال خروج الثمار جديداً، ولون حال ينعه يتراوح بين أخضر وأصفر وأحمر، وأسود وبني وزيتي اللون، كلها آيات من الله —تعالى- لقوم يؤمنون، إن تفكروا في قدرة خالقها. ويتكرر وصف هذه الثمرات ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ (الأنعام: ١٤١) وتتجاوز مظاهر الجمال الزرع إلى الجبال وألوان صخورها بل الناس والدواب والأنعام، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۝٢٧ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: ٢٧-٢٨) هذا التنوع في الجمال، لاستشعار عظمة الخالق، لذلك كان العلماء أكثرهم خشية لله. ومظاهر الجمال لا تقتصر على مظاهر الزرع، بل تكمن في طعوم المآكل ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ

قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ،﴾ (الرعد: ٤) ما أبدع قدرة الله في صنعها! ماء واحد تسقى به الأرض فتخرج ثماراً مختلفة في الطعوم: بين حلو ومر وحامض.

وفوق هذه الأرض مع النبات والزرع والثمار أصناف الأنعام والحيوان، وتجتمع هذه الأصناف في لوحة واحدة ضمن آيات متتابعة في سورة النحل، مع تنبيه القرآن إلى عنصري الجمال والمنفعة فيها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ .﴾ (النحل: ٥-٨)

انظر إلى ذلك البحر المتلاطم الأمواج: الجبار حتى لتهابه الجواري العظام، الوضيع حتى ليركبه الطفل الصغير، النافع بلحمه الطري وحليته ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ .﴾ (النحل: ١٤)

كل هذا الجمال والتنوع في الأرض والزرع، والسماء والطير، والبحر بأمواجه وباطنه يوجّه القرآن فيها النظر إلى الجمال بجانب المنفعة،[٢٣] وقد جعلهما الله عناصر لجذب انتباه الإنسان إلى استشعار خالقه، وما يستتبع ذلك من إيمان به، وعبادته وحده، ولكن أكثر الناس لا يتفكرون إلا قليلا، ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ .﴾ (يوسف: ١٠٥)

---

[٢٣] عثمان، محمد فتحي. **القيم الحضارية في رسالة الإسلام**، السعودية: الدار السعودية، ط٢، ١٩٨٥م، ص١١٣-١١٤. وانظر:

- القرضاوي، يوسف. **الإسلام والفن**، مرجع سابق، ص١٤-١٦.

ثانياً: رؤية نقدية إسلامية بين الجمال والالتزام

١. المسؤولية في القرآن والقواعد الشرعية:[٢٤]

يقرر الإسلام المسؤولية التي ناطها بالإنسان فيجعلها في بني آدم كلهم، قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٩٢) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الحجر: ٩٢-٩٣) وتشمل المسؤولية الرُّسل أيضاً: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ.﴾ (الأعراف: ٦)

ومسؤولية الإنسان تتصل بأقواله: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ،﴾ (ق:١٨) وفي الحديث: "وهل يَكُبُّ الناسَ على وجوههم -أو مناخرهم- يوم القيامة إلا حصائد ألسنتهم."[٢٥] وتتصل المسؤولية بأعمال الإنسان كذلك ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا،﴾ (الإسراء: ٣٦) والإنسان مسؤول عما يُكِنّ أو يعلن: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ،﴾ (البقرة: ٢٨٤) وفي الحديث: "إنما الأعمال بالنيات."[٢٦]

ولكن هل تُضيِّق هذه المسؤولية -في العمل والقول سراً وجهراً- على حرية الأديب، وتحول دون تهيئة الجو المناسب للإنتاج الفني الرفيع؟

والحقيقة أن حرية الالتزام في الإسلام تلقائية تنبع من روح الأديب المسلم نفسه، فوجدانه المؤمن هو الذي يوجه أدبه، وليس في الإسلام تقييد لحرية الأديب، بل يبقى الميدان له رحباً فسيحاً يجول فيه بمرونة وحرية، والمسؤولية مستمدة من أصول الإسلام وقواعده؛ وذلك للأسباب الآتية:

---

[٢٤] انظر:
- ناعسة، حسني. **شعر الفقهاء نشأته وتطوره**، رسالة ماجستير بآداب جامعة القاهرة سنة١٩٧٤م، ص٢٠٠ وما بعدها.
- القرضاوي، يوسف. **الحلال والحرام في الإسلام**، مصر: مكتبة وهبه، ١٩٨٠م، ص٢١، ٣٢.

[٢٥] الترمذي، محمد بن عيسى. **السنن**، تركيا وتونس: دار الدعوة ودار سحنون، موسوعة السنة الكتب الستة وشروحها، ١٩٩٢م، رقم٢٦١٦.

[٢٦] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، باب كيف بدء الوحي (٣)، ح١.

١. الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما ورد فيه تحريم صريح، وهذا السر في قلة الحرام في الشريعة الإسلامية ورحابة ميدان الحلال، وهذا الأصل مبدأ كلي يدخل فيه كل ما لا يناقضه، فالاتجاهات الفنية والموضوعات والأغراض الشعرية التي لا تدعو إلى حرام أو تزينه أو تجرّ إليه تجد مجال القول في الإسلام رحباً مفتوحاً.

٢. إن في الحلال غنى عن الحرام، وما حرم شيء إلا عُوِّض بخير منه حلالاً، ففي الحلال حياة طيبة مباركة في الدنيا، مثاب عليها في الآخرة، ومما يعلم بالضرورة أن كل ما أدى إلى حلال فهو حلال، سواءً أكان ذلك في الأسلوب والوسيلة أم في الغاية والهدف، وفي الحديث: "من سَنَّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء... ."[٢٧] فالإسلام لا يضيق على القدرات الفنية والأغراض الشعرية مديحاً وغزلاً ورثاء ووصفاً ... وللشاعر أن يقول فيها من خلال التصور الإسلامي دون حرج أو تردد.

٣. إن حرية الإنسان وكرامته مكفولة في الإسلام؛ إذ ميزه الله بها على سائر المخلوقات، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠) "وفي رأي بعض الفقهاء ما يبرز معنى الحرية التي منحها تعالى للبشر، فأبو حنيفةﷺ يرى عدم الحَجْر على حرية السفهاء؛ لأن في ذلك إهداراً لآدميتهم، وإلحاقاً لهم بالبهائم، وذلك ضرر جسيم يزيد في فداحته الضرر الذي يخشى بتضييع الأموال... ."[٢٨] والشاعر أولى من غيره بهذه الحرية، ويعبر أبو بكر الخوارزمي عن معنى ضرورة حرية الشاعر بقوله: "وقد كنت رأيت حاكماً يحجر على يتيم أو معتوه في وفره، ولم أر أميراً يحجر على كاتب في كتابته أو على شاعر في شعره، وإنما الشعر فرس جامح إن منع عن سننه قطع أرسانه، واستلب عنانه به، فشقي به سائسه، وهلك معه فارسه... ."[٢٩]

---

[٢٧] مسلم، **الصحيح**، مرجع سابق، رقم١٠١٧.
[٢٨] الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٤م، ٢٥٩/٩.
[٢٩] الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن موسى، **رسائله**، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دمشق: دار التكوين، ص١٠.

٤. إن الإسلام يدعو إلى ريادة الآفاق، والاهتداء إلى الطرق الجديدة، ويؤازر هذه السبل ويباركها وينصرها على نوازع الشر وعناصر الضعف، كما يهتف بالقوى المتسامية وقدرات الارتقاء إلى السمو والرقي وبلوغ معالي الأمور، ففي الحديث: "إن الله يحب معالي الأمور ويبغض سفسافها، فإذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فإنه أعلى الجنة،"[٣٠] "والمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف،"[٣١] فالشاعر الإسلامي لا ضيق في أفقه، بل ينظر إلى بعيد، وينأى عن الأهواء الهابطة.

فالأصول والقواعد الإسلامية دعائم ثابتة تجاه الفنون الجميلة عامة في تقدير جمال الكون، وأن حبه والتفكير فيه من الفطرة، على أن يكون متوازناً،[٣٢] وهي -كذلك- للالتزام في الشعر لأنه هادف، وليس بالعبث أن يتخذ الشاعر حريته من شريعته، وينبع التزامه من ذات نفسه وأعماقه، حيث يؤمن بالإسلام ويدعو إليه ويدافع عنه.

والإباحة والحرية في الإسلام لا تعني الفوضى والتحلل، بل تتمثل فيهما أمانة صعبة ومسؤولية باهظة، فالأصل في الحرية الالتزام والانضباط، وخلاصة الموقف "أن للحرية في الأدب حرمتها وقداستها بحيث يُعدُّ أي عدوان عليها عدواناً على الإنسانية، لكن بشرط أن يتحرر مفهوم الحرية، فلا يختلط بالتحلل والابتذال، ولا يلتبس بالإباحة الضالة، والفوضى العشواء."[٣٣]

فكرة الالتزام -بدلالتها ومضمونها- قديمة، وإن كانت نشأتها الحقيقية نتيجة للإحساس بقيمة الأدب والاعتراف بعمق تأثيره وتوجيهه في العصر الحديث، ولعل دعاة الاشتراكية الواقعية كانوا من أوائل الدعاة إلى هذه الفكرة حديثاً، فقد اتخذوا من الالتزام مقياساً من أهم المقاييس للأدب لخدمة مبادئهم الاشتراكية ونشرها، وخدمة

---

[٣٠] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، رقم٢٧٩٠.

[٣١] مسلم، **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب القدر (٤٦)، باب الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتعويض المقادير لله، رقم٣٤.

[٣٢] عبد الحميد، محسن. **الفنون الجميلة من المنظور الإسلامي**، بغداد: ص٦-٩.

[٣٣] بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. **قيم جديدة للأدب العربي**، مصر: النهضة، ١٩٦٧م، ص٢٧٢.

الملتزمين بهذه المبادئ، فالأديب عندهم هو الأديب الملتـــزم،[٣٤] ودعمـــت الفلســـفة الوجودية نظرية الالتزام في الأدب –باستثناء الشعر–؛ لأن النثر عندهم هـــو ميـــدان المعاني.[٣٥]

والأديب الملتزم ليس مطالباً أن يكون –فقط– مرآة مجتمعه، بل مساهماً في تكييف هذا المجتمع وتوجيهه والذود عنه، فهو جزء لا يتجزأ منه، يشاركه في آماله وآلامـــه، متضامناً معه، أما غيرهم، الهاربون من المجتمع، فأدبهم حري بالإهمال.

ويعارض البعض هذا المقياس بدعوى أن الأدب ليس غاية يتغذى بموقف يعارض مشاعره وتجاربه الحقيقية، ولكن من الخطأ أن يخلط بين حرية الشاعر ومواقفـــه؛ لأن تعبيره قد تتطلبه حريته نفسها. وكذلك فمن الخطأ أن يخلط بين صدور الشاعر عـــن مجتمعه، والتزامه؛ فالأدب يصور حياة شعوبه، وإنما الذي يختلف فيه أن يكون الأديب ملتزماً بقضايا معينة ومبادئ خاصة، ويصارع من أجلها، كقضية البؤس مثلاً، فالحياة –بطبيعتها– ذات ألوان متعددة تجمع الخير والشر والصالح والفاسد والحق والباطـــل، فالأرجح أن يكون الالتزام بالحق والخير والنفع؛ لأنه الوجه الفعال في الحياة الإنسانية.

ومن التعسف أن يلتزم الأديب التزام العالم أو صاحب المـــذهب السياســـي؛ لأن التزامه قد يحول دون إبداعه؛ لنفوره من القيود، وإن التزم فسيفقد عنصـــر الصـــدق الفني. وقصة الكاتب الروسي (فلاديمير ماياكوفسكي) كاتب الثورة الروسية وشاعرها تبطل دعوى الالتزام الضيقة، فقد خاض معركته الفنية تحت شعار الواقعية الاشتراكية

---

[٣٤] عبّر قرار اللجنة المركزية عن مفهوم الالتزام بأن جعل أساس الابتكار الفني الحقيقية الموضوعية، أما درجة الإنتاج الفني والأدب الواقعي فهو ما في الصورة الفنية من قوة وقدرة على دعم الحياة الاشتراكية. ويوجب القرار على الكُتّاب السوفيت أن يهتدوا في عملهم الإبداعي بخطة الحزب البلشفي والدول السوفيتية؛ إذ هو يتيح للكتـــاب فرصة فهم الحقيقة، ويوجب على الكتاب نشر الفكرة الشيوعية والأخذ بتوجيه الحـــزب الشـــيوعي وخدمـــة الاشتراكية. (الأدب الشيوعي ص٣٤ عن قضايا النقد الأدبي ص٥١ مرجع سابق).

[٣٥] يقول سارتر: إننا نستطيع أن ندرك في يسر مدى حمق الذين يتطلبون في فن الشعر أن يكون (التزامياً). نعم، قد يكون مبعث القطعة النثرية الانفعال – أو العاطفة نفسها، وقد يكون مبعثهـــا –أيضـــاً– الغضـــب والحنـــق الاجتماعي أو السخط السياسي، ولكن كل هذه الدوافع لا تتضح دلالتها في الشعر كما تتضح في رسالة هجاء أو رسالة اعتراف.. (ما الأدب ص ١٤، ١٨ عن قضايا النقد الأدبي ص ٥١ مرجع سابق).

حتى بلغ أقصى الشوط، ثم ساوره الشك في دعوته فانتحر سنة ١٩٣٠م؛ ليتخلص من محنته، وينقذ نفسه من قلقها الذي ناله فيما التزم به.[٣٦]

لكن الأدب، عند فريق آخر، جمالي يقوم هدفه ووسيلته على الإجادة والإبداع في التعبير والتصوير والخيال، والسمو بالعواطف والمشاعر، ولا يطالب الأديب بعد ذلك بغاية أخرى. ولا علاقة عنده بين تجربته الفنية، والارتباط بالقيم الإنسانية والاجتماعية، وإن أحسن وصف تجربته الشعورية فقد حقق الغاية والهدف.

وقضية الالتزام تقع بين مذهبين: الفن للمجتمع (الحياة)، والفن للفن، والذي يُحذَر منه في الاتجاه الأول أن يتحول الأدب إلى وعظ وخطابة مباشرة، ويفقد عنصر الإثارة والحيوية، وإن كان نبيلاً صالحاً في هدفه، كما يُحذَر في الاتجاه الآخر أن يتجرد الأدب ويعفي نفسه من المثل والقيم، فينساق في خط منحرف يتنافى مع الذوق السليم، ويتلبس بالفحش والفساد والضلال.

والفنان في الحقيقة واقعي ومثالي في آن واحد، وبهما يتحقق الالتزام وليس الإلزام؛ لأن الأخير خال من الحرية والمتعة والتشويق، ولا يحقق لذلك هدفه المطلوب، وهو ما آل إليه الأدب الشيوعي، تقول بنت الشاطئ: "واشتدت الرقابة في عهد (ستالين) فرفضت كل من لا يخضع لهذا الإلزام... ولكن التجربة كشفت عن خطأ هذا الإلزام وخطره، فجاءت الأعمال الفنية مختنقة بأغلال القيود، وأعوزتها حرارة الإيمان، وصدق التعبير، وانطلاق الحركة، وبدلاً من أن يؤدي الفن دوره الفعَّال في خدمة الحياة وقيادتها، انفصل عنها وصار مجرد أداة تعليمية للدعاية المباشرة."[٣٧] ولذلك فهي ترى مهمة الأدب مع جبرية الالتزام لا الإلزام.[٣٨]

---

[٣٦] بنت الشاطئ، **قيم جديدة للأدب العربي**، مرجع سابق، ص٢٦٥. وكان نصيب (الكسندر سولجنتسين) السجن والنفي حين قال في رسالته لمؤتمر الكتاب سنة ١٩٦٦م: "لا أحد يستطيع أن يقطع الطريق أمام الحقيقة، أنا مستعد لمجابهة الموت لكي نتقدم".

[٣٧] المرجع السابق، ص٢٥٧.

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٦٣.

٢. الجمال بين الذاتية والموضوعية:

اختلف الفلاسفة والأدباء والنقاد في ذاتية الجمال وموضوعيته وتباينت آراؤهم: بين قائل بذاتية الجمال، وآخر بموضوعيته، وثالث يرى ذاتيته وموضوعيته في آن واحد.

يرى أصحاب الاتجاه الأول أن الجمال ينبع من ذات الشخص، ويرجع إلى الظروف النفسية التي تحيط بالإنسان، وينكرون أن تكون هناك معايير موضعية مستقلة عن رد الفعل من الشخص: "وذلك لأن الأشياء التي تبدو جميلة في نظر بعض الناس، قد تبدو كئيبة في نظر آخرين."[٣٩]

ولو كان للأشياء جمال موضوعي لما اختلف اثنان في جمال الشيء ومقدار ذلك الجمال، والجمال بهذا المفهوم نسبي ينمو ويرقى بنمو الحضارات ورقيها. وعلى هذا الأساس تختلف المعايير النقدية عبر العصور، فما كان القدامى يرونه جميلاً، قد لا يكون كذلك اليوم،[٤٠] بل إن الشخص الواحد قد يختلف شعوره تجاه الشيء الواحد حسب اختلاف عمره، فما كان يعده جميلاً في صباه لم يعد كذلك في كهولته،[٤١] ويمكن أن نضرب مثلاً في بيان ذاتية الجمال باللون الأحمر بين شخصين، فقد يراه أحدهما جميلاً؛ لأنه يذكره بورد جميل رآه، ويكون قبيحاً عند الآخر؛ لأنه يذكره بحادث دموي مروع شاهده.

ويذهب أصحاب الاتجاه الآخر إلى أن سر الجمال إنما يرجع إلى روعة الشيء في نفسه، فالطبيعة تقدم لنا نماذج من الجمال، كما نرى في الورد، وفي مناظر أخرى: في الجبال الشاهقة، والوديان السحيقة، والمروج الزاهرة، وفي ما لا حد له من مشاهد أخرى.[٤٢]

---

[٣٩] حسن، عبد الحميد. **الأصول الفنية للأدب**، مرجع سابق، ص١٧.
[٤٠] عمر، مصطفى. **العمل الأدبي بين الذاتية والموضوعية**، دار المعارف، ١٩٨٩م، ص٦٩-٧٤.
[٤١] ضيف، شوقي. **في النقد الأدبي**، دار المعارف، ط٥، ١٩٧٧م، ص٨٠.
[٤٢] حاوي، إيليا. **في النقد والأدب**، دار الكتاب اللبناني، ط٥، ١٩٨٦م، ٢/ ١٣.

وإذا سلمنا بجمال الأشياء المذكورة، بقي أن نسأل: ما الذي جعلها جميلة وغيرها غير جميلة؟ ما هي خصائص الجمال فيها، أهي في اللون أم الشكل؟ أم في التناسب والتناسق والانسجام؟ أم في التوازن بين أجزائها؟ أم في شيء آخر؟ يرجع أصحاب هذا الاتجاه سر الجمال في الطبيعة والفنون إلى التناسق والتناسب والتوازن بين أجزاء الشيء وعلاقاتها. "ففي الجميل ضرب من توافق النظام هو سر جماله، وهو يبدو في تناسب دقيق بين أجزائه، تسري فيه وحدة منتظمة، تصوغه صوغاً جميلاً،"[٤٣] وهكذا يرى الموضوعيون الجمال في التناسق والانسجام والتوازن والتناغم والوحدة الموجودة في الأشياء، سواء في المرئي منها أو المسموع أو غيرهما.

وحاول الفريق الثالث التوفيق بين الرأيين السابقين: فلم يقولوا بالذاتية المطلقة ولا الموضوعية المطلقة، ومن أصحاب هذا الرأي شوقي ضيف الذي يرى أن "الجمال ذاتي وموضوعي معاً، أي خارجي وداخلي معاً؛ إذ لو كان خارجياً فقط لاعتمد على الحواس وحدها. فكان أحدّ الناس بصراً وأرهفهم سمعاً أشد إحساساً بالجمال من غيره، وهو ما لا يشهد به الواقع."[٤٤] ويذهب عبدالحميد حسن إلى قريب من ذلك؛ إذ يقول: "...ومجمل القول: إن الجمال لا ينبع من الأشياء وحدها، ولا من النفس من غير مؤثرات مباشرة وغير مباشرة."[٤٥]

ونستخلص من هذا أن الجمال من الناحية الذاتية هو ذلك الانطباع الذي تمتلكه الذات -وما قد يؤثر في الذات من عوامل نفسية وبيئية زمانية ومكانية- تجاه هذا الشيء الجميل، أما من الناحية الموضوعية، فيمكن ملاحظة الجمال في التناسق والتوازن والانسجام الذي يتجلى في المظاهر، والأصوات وغيرهما من الأشياء، وهذا الموقف هو الأقرب إلى رأي الإسلام الذي سيأتي بعد قليل.

والإمام أبوحامد الغزالي يرى الجمال ذاتياً وهو يتحدث عن الجمال في الأشياء وانجذاب النفوس إليها أو النفور منها: "فالمدركات تقسم إلى ما يوافق طبع المدرك

[٤٣] ضيف، شوقي. **في النقد لأدبي**، مرجع سابق، ص٨٠.
[٤٤] المرجع السابق، ص٨١.
[٤٥] حسن، عبد الحميد. **الأصول الفنية للأدب**، مرجع سابق، ص١٩.

ويلائمه ويلذه، وإلى ما ينافيه وينافره ويؤلمه، وإلى ما يؤثر فيه بإيلام وإلذاذ. فكل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك، وما في إدراكه ألم فهو مبغوض عن المدرك... ومعنى كونه محبوباً: أن في النفس ميلاً إليه، ومعنى كونه مبغوضاً: أن في الطبع نفوراً عنه،"[٤٦] فارتباط جمال الشيء ولذته بطبع الذات المدركة دليل على ما في إدراكه المتعة والجمال من ذاتية.

وفي موضع آخر يصرح الإمام الغزالي بموضوعية الجمال، واختلاف معايير الكشف عنه من شيء إلى آخر، فيقول: "كل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع حالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضه، فله من الحسن والجمال بمقدار ما حضر. فالفرس الحسن هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة وشكل، ولون وحسن عدو، وتيسر كر وفر. والخط الحسن كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازنها، واستقامة ترتيبها، وحسن انتظامها، ولكل شيء كمال يليق به، وقد يليق بغيره ضده."[٤٧] فالإمام هنا وضع معايير موضوعية لكل شيء، بها يقاس جماله وحسنه، فمعيار جمال الفرس غير معيار جمال الخط، ولكن على كل حال فمعايير كل منهما موضوعية معروفة.

وأبو حيان التوحيدي بيّن العناصر التي تتدخل في الحكم على الشيء بالجمال أو القبح، فيقول: "مناشئ الحسن والقبح كثيرة، منها طبيعي ومنها بالعادة، ومنها بالشرع ومنها بالعقل، ومنها بالشهوة...،"[٤٨] فأبو حيان حدّد هنا خمسة عناصر تتدخل في تحديد الشيء الجميل: العنصر الطبيعي، والعنصر الاجتماعي (العادة)، والعنصر الديني، والعنصر الفكري، والعنصر الشهواني؛ فالشيء قد يكون جميلاً بحكم تكوينه الطبيعي، وقد يكون جميلاً؛ لاستحسان المجتمع له، وقد يكون جميلاً؛ لأن العقل يرى فيه

[٤٦] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ٢٩٩/٤.
[٤٧] المرجع السابق.
[٤٨] التوحيدي، أبو حيان. **الإمتاع والمؤانسة**، ١٥٠/١، نقلا عن: إسماعيل، عز الدين. **الأسس الجمالية في النقد العربي**، مصر: دار الفكر العربي، د.ت.، ص١٤٠.

الجمال، وقد يكون جميلاً؛ لأن الدين دعا إليه ورغّب فيه، وقد يكون جميلاً؛ لأنه يسدّ الرغبة الشهوانية في الإنسان،"[٤٩] كل هذه العناصر الخمسة سوى الأول، ترى ذاتية الجمال؛ لأن المجتمع والدين وإن كان عدد أفرادهما كبيراً، فإنهما لا يمثلان جميع الناس، بل أناساً معينين، ومن ناحية أخرى فإن لحكم الشرع والعقل والعادة أهمية كبيرة تحد من أثر الطبيعة والشهوة، وتضيق عليهما.

وخلاصة القول: إنَّ الجمال ليس ذاتياً مطلقاً، وليس موضوعياً مطلقاً، وإنما فيه جوانب تجرّه إلى الذاتية، وأخرى تقرّبه إلى الموضوعية.

٣. الجمال بين الأخلاق (الالتزام) والفن:

الدين الإسلامي دين مبني على أساس أخلاقي رفيع، فقد قالﷺ: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق،"[٥٠] فكل تصرف من الفرد ضد هذا المبدأ يعد خرقاً صارخاً لمبادئ الإسلام. وقد قطع الإسلام كل عرى العبثية بالمؤمن، مهما كان دافعه وأياً كان هدفه، وذلك منذ أن وجه الله –سبحانه– هذا السؤال الاستنكاري: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥) ووردت نصوص إسلامية حاثة المسلم على فعل الخير والمسارعة إليه في أقواله وأفعاله كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: ٧٧) وفي الحديث: "...ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت."[٥١]

[٤٩] إسماعيل، عز الدين. **الأسس الجمالية في النقد العربي**، مصر: دار الفكر العربي، د.ت.، ص١٤٠-١٤١.

[٥٠] انظر:

- البخاري، محمد بن إسماعيل، **الأدب المفرد**، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٥م، رقم٢٧٣.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ٢٥٢/١٥، رقم٢١٢٤٢.

[٥١] انظر:

- البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، باب إكرام الضيف وخدمته إياه بنفسه، رقم٥٧٨٧.
- مسلم، **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت إلا عن الخير، وكون ذلك كله من الإيمان (١٩)، رقم٧٤.

وبعد ذكر آراء النقاد السابقين في الذاتية والموضوعية نجد طائفة من النقاد الموضوعيين تستحسن المقياس الديني والخلقي،[٥٢] وأبرز هذه الطائفة أبو بكر الأنباري الذي يذكر الدكتور بدوي طبانة رسالته إلى ابن المعتز، وهي وثيقة نقدية تمثل وجهة نظر دعاة الالتزام الخلقي من النقاد العرب من أهل الحفاظ على سلامة العقيدة ومكارم الأخلاق،[٥٣] يقول فيها ابن الأنباري عن شعر أبي نواس الماجن: "فكان حق شعر هذا الخليع ألا يتلقاه الناس بألسنتهم، ولا يدونونه في كتبهم، ولا يحمله متقدمهم إلى متأخرهم؛ لأن ذوي الأقدار والأسنان يجلّون عن روايته، والأحداث يغشّون بحفظه، ولا ينشد في المساجد، ولا يتجمل بذكره في المشاهد، فإن صنع فيه غناء كان أعظم لبليته؛ لأنه إنما يظهر في غلبة سلطان الهوى، فيهيج الدواعي الدنيئة، ويقوي الخواطر الرديئة"... "والحسن بن هانئ، ومن سلك سبيله في الشعر الذي ذكرناه، شطّار كشفوا للناس عوارهم، وهتكوا عندهم أسرارهم، وأبدوا لهم مساويهم ومخازيهم، وحسّنوا ركوب القبائح، فعلى كل متدين أن يذمّ أخبارهم وأفعالهم، وعلى كل متصِّور أن يستقبح ما استحسنوه، ويتزه عن فعله وحكايته."[٥٤]

ثم يوازن الأنباري بين ما قاله أبو نواس وأبو العتاهية مستحسناً ما قاله الأخير. ويستخلص الدكتور طبانة من هذه الوثيقة بعض الأمور، منها: أن الأدب الذي يكشف العورات ويصور الرذائل جدير بالاطراح وعدم الرواية، وإن السبب في ذلك هو الإشفاق على أخلاق الأحداث من التأثر به حين قراءته أو سماعه.. وإن أصحاب هذا الأدب الفاسد يجب أن تذم أخبارهم وأفعالهم.[٥٥]

---

[٥٢] ولا عجب أن ظهرت في أمريكا مدرسة نقدية تلتزم بالمثل الدينية والخلقية، وتعارض التشكيك في الدين والصراحة في الأدب، وترى خطورة في الآداب التقدمية على المجتمع، وعليه ينبغي أن يتحرر الأدب مما ينقص – بطريق مباشر وغير مباشر– من القيم الخلقية والمثل الدينية العليا، يقول الأستاذ (بيري) في تقويمه للأدب الأمريكي: "إن الأدب الأمريكي قد لا يكون أدباً جباراً، ولكنه على كل حال أدب نظيف" انظر:
– طبانة، بدوي. **قضايا النقد الأدبي**، مرجع سابق، ص١٢١.

[٥٣] طبانة، بدوي. **قضايا النقد الأدبي**، مرجع سابق، ص١١٨.

[٥٤] الحصري، أبو إسحق. **جمع الجواهر**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣م، ص٤٠-٤١.

[٥٥] طبانة، بدوي. **قضايا النقد الأدبي**، مرجع سابق، ص١١٨، ١١٩.

ويمثل هذا الاتجاه عمرو بن عبيد الذي يجعل البلاغة فيما يبلّغ الجنة، ويبصر بالرشد والغي، وفي حسن القول بعد حسن الصمت وحسن الاستماع، وفي قلة الكلام والحذر من سقطاته، وفي تخير اللفظ في حسن الإفهام، ويقول: "إنك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الآذان المقبولة عند الأذهان؛ رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنّة، كنت قد أوتيت فصل الخطاب، واستحققت على الله جزيل الثواب."[٥٦]

ونجد هذا المقياس في تصنيف عبد الكريم النهشلي للشعر، حين يفضّل ما كان منه في باب الزهد والمواعظ الحسنة، والمثل العائد على من تمثّل به بالخير وما أشبه ذلك فهو خير كله، أما الألوان الأخرى فالظرف والشر والتكسب.[٥٧]

ويمثل الإمام الشافعي هذا المقياس والوجهة في استحسان شعر الخلق والزهد، حتى أنه أفتى بجواز الزواج على بيت من الشعر، ولكن إذا كان البيت مثل قول أبي الدرداء:

يُرِيْدُ المرءُ أَنْ يُعْطى مُناه وَيَأبَى اللهُ إلاَ مَا أَرادَا[٥٨]

كل هذه النصوص الإسلامية تجعلنا لا نوافق بعض النقاد المسلمين القدماء في فصلهم بين العمل الفني والخيرية، كما نسب للأصمعي: عدم جودة الشعر إلا في الشرّ؛ إذ يقول: "الشعر نكد، بابه الشر، فإذا دخل في الخير لان وضعف،"[٥٩] ويعدّ الأصمعي بهذا الكلام من أوائل من نادوا بالتفريق بين القيم الفنية والمثل الأخلاقية.

ومن الذين يرون الفصل بين الفنية والأخلاقية ابن المعتز، والصولي، وقدامة بن جعفر الذي أنكر على من يعيب على امرئ القيس فحشه قائلاً: "وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه، كما لا يعيب جودة النجارة في الخشب -مثلاً-

---

[٥٦] الجاحظ، أبو عثمان. **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: الخانجي، ١٩٦٨م ١١٤/١.

[٥٧] انظر: القيرواني، ابن رشيق. **العمدة**، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٨١م، ٧٦/١.

[٥٨] البيهقي، أبو بكر. **مناقب الشافعي**. تحقيق: السيد أحمد صقر، مصر: دار التراث، ١٠٠/٢، ١٩٧٠م، ديوان الشافعي، ص١٥٣.

[٥٩] ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، بيروت: دار الثقافة، ط٢، ١٩٦٩م، ٣١١/١.

رداءته في ذاته،"[٦٠] والحقيقة أن جودة النجارة تظهر في الخشب الجيد أكثر من الخشب الرديء، وكما أن الخشب مادة النجار، فالمعاني مادة الفنان، فالجودة في كُلٍّ مطلوبة؛ ليجود الفن.

ودعا القاضي الجرجاني –كذلك– إلى تجريد العمل الفني من أي قيمة خلقية أو دينية، ولم يتردد في الرد على من عاب على المتنبي في بعض أبياته، فقال: "والعجب ممن ينتقص أبا الطيب ويغض من شعره؛ لأنه وجده يدل على ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة كقوله:

يترشفن من فمي رشفات   هن فيه أحلى من التوحيد

والقاضي الجرجاني لا يرى حرجاً هنا في التلاعب بالمصطلحات الإسلامية، وعدم احترامها، حتى التوحيد الذي عليه تنبني الديانة الإسلامية، وليس له مسوغ في ذلك سوى أن أبا الطيب أجاد في الصياغة اللفظية وأمتع، وما أعجب هذا المعيار الفني!

ثم يعلن الجرجاني حكمه الصريح في هذه المسألة قائلاً: فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويحذف ذكره إذا عدّت الطبقات، ولكان أولى لهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد عليه الأمة بالكفر... ولكن الدين والشعر متباينان، والدين بمعزل عن الشعر."[٦١]

وقد زعم كثير من النقاد أن الفن عملية خيالية وعاطفية بحتة تقترب إلى الجودة والكمال كلما أوغل في المبالغة والخيال، ويقل شأنها كلما كان حظ المبالغة والتهويل فيه قليلاً، وينسب لقدامة بن جعفر قوله: "ولا يستحسن السرف والكذب والإحالة في شيء من فنون القول إلا في الشعر، وقد ذكر (أرسطاطاليس) الشعر فوصفه بأن

---

[٦٠] قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، د.ت.، ص٦٦.

[٦١] القاضي الجرجاني، **الوساطة**، تحقيق: أبو الفضل البجاوي، بيروت: دار القلم، ١٩٦٦م، ج٦٣-٦٤.

الكذب فيه أكثر من الصدق، وذكر أن ذلك جائز في الصناعة الشعرية،"[٦٢] ويذهب قدامة في "نقد الشعر" المذهب نفسه؛ إذ قال: "إن الغلو عندي أجود المذهبين (الغلو والقصد)، وهو ماذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال: "أعذب الشعر أكذبه."[٦٣]

وهذه المقولة تخالف نظرة الإسلام مخالفة صريحة، فالإسلام لم يجز الكذب في حال من الأحوال باسم الفن والجمال، وقد ورد عن النبيﷺ فيما رواه ابن مسعود: "إن الصدق يهدي إلى البرّ، وإن البرّ يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكتب عند الله صديقاً، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً."[٦٤]

ومن الذين أحسنوا في الرد على هذه المقولة العلامة عبد الرحمن حبنكة الميداني؛ إذ قال عنها إنها: "دعوى لا أساس لها من الصحة لدى التحليل والبحث عن العناصر الجمالية في الأدب، إن الحق إذا لبس ثوباً أدبياً جميلاً كان أجمل من الباطل، لا محالة، مهما لبس من أثواب مزخرفة."[٦٥]

ثالثاً: القرآن بين جمال اللفظ وجلال المعنى

١. جمال الأسلوب القرآني والفواصل:

إن القرآن الكريم معجزة قولية سجد المشركون لروعتها وجمالها،[٦٦] ولقد وصفه الوليد بن المغيرة حين سمع آيات منه بقوله: "والله لقد سمعت منه (الرسول عليه الصلاة

[٦٢] **نقد النثر**، تحقيق: طه حسين وعبد الحميد العبادي، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ط٢، ١٩٣٧م، ص٤٥-٤٦. وكتاب نقد النثر ليس لقدامة بن جعفر، وقد نسبه إليه خطأً المحققان، وصاحب الكتاب هو إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، وعنوانه: "البرهان في وجوه البيان".

[٦٣] قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، مرجع سابق، ص٩٤.

[٦٤] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، باب قوله تعالى ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ،﴾ (التوبة:١١٩) رقم٥٧٤٣.

[٦٥] الميداني،عبد الرحمن حبنكة. **مبادئ في الأدب والدعوة**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٦٦] علي، أحمد محمد. **الأدب الإسلامي ضرورة**، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩١م، ص٢٤.

والسلام) كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يعلى عليه."[٦٧]

وليس القرآن بكلام الجن أو الإنس، بل تحدّاهما بأن يأتوا بمثله، ثم بعشر سور منه، ثم بسورة واحدة منه، أو من مثله فلم يستطيعوا؟! واختلف العلماء طويلاً حول سرّ الإعجاز في القرآن الكريم، فأرجعه البعض إلى ما يحويه من مبادئ وأحكام وتشريع، وذهب آخرون إلى أن ذلك في إخباره عن الغيب، ويرى فريق ثالث إلى أنه في الإعجاز العلمي، إلخ.[٦٨] ولكن سيد قطب يرفض كل ذلك، ويرى أن سر إعجاز القرآن في غير ما ذكر من التشريع والغيبيات والعلوم الكونية، إنه "كامن في صميم النسق القرآني ذاته، لا في الموضوع الذي يتحدث عنه وحده."[٦٩]

وهكذا فسّر الإعجاز والجمال في القرآن في نسقه (أسلوبه) وموضوعاته، وفي لفظه ومعناه، وفي شكله ومضمونه. وهناك جوانب كثيرة تكشف جمال لفظ القرآن ذكرها العلماء قديماً وحديثاً، ومنها: فواصل القرآن وهي جمع فاصلة، والمقصود بها نهاية آي القرآن،[٧٠] ويذكر الإمام الزركشي من أنواع الفواصل في القرآن ما يأتي:

أ. المتوازي: وهو أشرفها وأعلاها، يكون عندما تتفق الكلمتان في عدد الحروف والوزن، مثل: قوله تعالى: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ.﴾ (الغاشية:١٣-١٦) فكلها بصيغة (مفعولة).

ب. المتوازن: وهو أن يراعى في الكلام الوزن فقط، مثل: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا لَظَىٰ ﴿١٥﴾ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ.﴾ (المعارج:١٥-١٦)

ج. المطرف: وهو الاتفاق في الحروف لا في الوزن ولا في عدد الحروف، مثل: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا.﴾ (نوح: ١٣- ١٤) ولا نستطيع وصف بعضها

---

[٦٧] القرطبي، **تفسيره**، مصر: دار الكتب، ١٩٦٧م، ٧٤/١٩.

[٦٨] قطب، سيد. **التصوير الفني في القرآن**، بيروت: دار الشرق، ط٨، ١٩٨٣م، ص١٨-١٩.

[٦٩] المرجع السابق، ص١٩.

[٧٠] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط٤، ٥٩/١، وما بعده.

بالأفضلية؛ لأن ذلك يوحي بـ تفاوت درجات حسن نظم القرآن، بل لكُلٍّ غـرضٌ يؤديه، حسب مقتضى الحال.

والقرآن يراعي التناسب في الفواصل، فقد ذكر الزمخشري أنه لا تحسن المحافظة لمجردها إلا مع بقاء المعاني على سدادها على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتئامه، كما لا يحسن تخير الألفاظ المؤنقة في السمع، السلسة على اللسان إلا مع مجيئها منقادة للمعاني الصحيحة المنظمة. فأما أن تهمل المعاني، ويهتم بتحسين اللفظ وحده غير منظور فيه إلى مؤداه على بال، فليس من البلاغة في فتيل ولا نقير.[٧١] وذكر الزركشي أن القرآن يلجأ كثيراً إلى إيقاع المناسبة في رؤوس الآي، ويسلك في ذلك مسالك مختلفة، منها:

أ. حذف بعض الحروف: مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ﴾ (الفجر: ٤) والأصل إذا يسري؛ ولكن لمناسبة رأس هذه الآية بالآيات السابقة حذفت الياء.

ب. زيادة بعض الحروف: ومن ذلك إلحاق الألف (بالظنون) في قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾ (الأحزاب: ١٠) لأن مقاطع فواصل هذه السورة ألفات منقلبة عن تنوين في الوقف، وقد زيدت الألف على النون في (الظنونا)؛ لتناسب هذه الآية جاراتها السابقة واللاحقة، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ يَقُولُونَ يَٰلَيۡتَنَآ أَطَعۡنَا ٱللَّهَ وَأَطَعۡنَا ٱلرَّسُولَا۠ ٦٦ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ .﴾ (الأحزاب: ٦٦ ــ٦٧)

ولعل الألفات الثلاثة زيدت؛ لتصوير شدة الخوف والاضطراب الذي سيطر على المسلمين في غزوة الأحزاب، أما زيادة الألف على (الرسولا) و(السبيلا)؛ فهي لتصوير حال الكفار وهم يعذبون في النار، إذن، هذه الألفات تصور طول أصوات المؤمنين في صياحهم الداخلي، وطول أصوات الكفار، وهم يصطرخون في النار. ويعلق الإمام الزركشي على أثر الفواصل في حسن النظم قائلاً: "واعلم أن إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل حيث تطرد متأكد جداً، ومؤثر في اعتدال نسق الكلام، وحسن موقعه من النفس تأثيراً عظيماً."[٧٢]

---

[٧١] المرجع السابق، ٧٢/١.

[٧٢] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ٧٢/١.

٢. لوحات جمالية من القرآن الكريم:

يجمع القرآن الكريم بين جمال اللفظ وجلال المعنى، فلا يطغى أحدهما على الآخر، وفي ذلك يقول الباقلاني: "فإذا برع اللفظ في المعنى البارع كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر، ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المباني والمعاني وفقها... فالبراعة أظهر، والفصاحة أتم."[٧٣]

ويقول أبو سليمان الخطابي (ت٣٨٦هـ) في ربط جمال لفظ القرآن في نظمه بمعناه: "واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف، مُضمَّناً أصحّ المعاني: من توحيد له، عزّت قدرته، وتتريه له في صفاته، ودعاء إلى طاعته، ...وإرشاد إلى محاسن الأخلاق... واضعاً كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أولى منه، ...ومعلوم أن الإتيان بهذه الأمور، والجمع بين شتاقا حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر... ."[٧٤]

نتأمل في هذا المثل القرآني في سياق التوحيد: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ ،﴾ (الحج: ٧٣) نجد في الآية السخرية والتهكم لعدم قدرتهم على خلق الذباب، ومن جهة أخرى نجد العجز عن رد هذا المخلوق الضعيف، وذلك في قوله: (يسلبهم) و (لا يستنقذوه)، إنه البلاغة في التعبير.

وأخيراً، نحاول عرض لوحتين من القرآن الكريم، ونحلّلهما مبينين تسلسلهما وتتابعهما، فالصورة الأولى من مشاهد يوم القيامة للجنة، والثانية للنار.

أ. من مشاهد الجنة:

في لمحة خاطفة بعد الموت، ينفخ في الصور، فإذا الناس يخرجون من قبورهم، مسرعين لنداء المولى عزّ وجل للمحاكمة: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ

[٧٣] الباقلاني، **إعجاز القرآن**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣م، ص٦٣.

[٧٤] بيان إعجاز القرآن للخطابي، **ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٨م، ص٢٧-٢٨.

يَنسِلُونَ﴾ (يس: ٥١) وتوضع الموازين الدقيقة للأعمال وإن كانت مثقال حبة، ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ.﴾ (الأنبياء: ٤٧)

وتتم المحاكمة فيذهب كل فريق إلى مقره: المؤمن إلى الجنة، والكافر إلى النار. والجنة هي المقر النهائي الذي أعده الله للمؤمنين يوم القيامة ﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً ﴿١١﴾ فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿١٢﴾ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ.﴾ (الغاشية: ١١-١٦) أثاث رائع، ومتاع جميل، هل يتولى المؤمنون تجهيز الأثاث؟ كلا! وماذا يفعلون إذن؟ يجلسون فقط تعلوهم ﴿عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُّوٓا۟ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا.﴾ (الإنسان: ٢١) أين؟ ﴿عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ ﴿١٥﴾ مُّتَّكِـِٔينَ عَلَيْهَا مُتَقَٰبِلِينَ ﴿١٦﴾ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ.﴾ (الواقعة: ١٥-٢٤) تصوير وتجسيم بديع ترى فيه الأمور ماثلة أمامك، وتتشوق نفسك إلى التنعم بهذه النعم، صورة مليئة بالنشاط والحيوية والحركة الدائبة: طواف، وذهاب وإياب، وحديث وكلام، وترى الكؤوس من المعين تلمع بصفائها وصفاء ما فيها من شراب.

ب. من مشاهد النار:

ففي حين يتمتع أهل الجنة بنعيمها، يتعذب أهل النار بعذابها ﴿تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً.﴾ (الغاشية: ٤) وكيف إذا احترقت جلودهم وأصبح لا حس لها؟! ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ.﴾ (النساء: ٥٦) ماذا يقولون وهم داخل النار؟ ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ.﴾ (فاطر: ٣٧) ويتلاومون –أيضاً– ﴿فَقَالَ ٱلضُّعَفَٰٓؤُا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ

تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍۚ قَالُواْ لَوْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيْنَٰكُمْۖ سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَجَزِعْنَآ أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ،﴾ (إبراهيم: ٢١) وبعضهم يلوم الشيطان فيرد عليهم قائلاً: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُمۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِيَّ.﴾ (إبراهيم:٢٢)

هل لهم فيها من طعام أو شراب أو ظل مثل أهل الجنة في الجنة؟ نعم، ولكن طعامهم لا يسمن ولا يغني من جوع، وشرابهم لا يروي غليلا، وظلهم لا يقي من حر: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِي فِي ٱلْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلْيِ ٱلْحَمِيمِ،﴾ (الدخان: ٤٣-٤٦) ﴿وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ﴿٤٣﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ،﴾ (الواقعة: ٤٣-٤٤) والماء ماذا يفعل بهم؟ ﴿وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ،﴾ (محمد: ١٥) تصوير مفصل لحال أهل النار، يُدخِلُ في النفس الرعب والخوف، وكأن الشخص يشاهدها رأي العين، ويرى ما يقاسي أهل النار فيها.

خاتمة:

تناول البحث بعد تعريف الجمال والالتزام لغةً واصطلاحاً علاقة الإسلام بالجمال، مبيناً اهتمام الإسلام به، وعلاقة الجمال بالتوحيد وغايته، ومجالات جمال الطبيعة في القرآن الكريم. ثم قدم رؤية نقدية إسلامية لمفهوم الالتزام من القرآن والقواعد الشرعية، والجمال بين الذاتية والموضوعية، والالتزام والفن. وأخيراً، درس الأسلوب القرآني بين جمال اللفظ وجلال المعنى خلال الفواصل، وحلّل بعض اللوحات الجمالية في القرآن من مشاهد الآخرة: الجنة والنار.

وقد رأينا أن الجمال نعمة من نعم الله وشعار في خلقه، وقد جبلت النفوس على تذوقه والانجذاب إليه، وإن تفاوتت في الدرجة، ومفهوم الجمال في الإسلام مفهوم واسع يشمل كل ما في الكون والطبيعة والإنسان بشقيه: الماديّ، والمعنويّ.

وما من شك أن الإسلام حرص على جذب انتباه الإنسان المسلم لاستشراف جمال صنع الله، والتمتع به، وتمثله في جميع سلوكه: الماديّ، والمعنويّ، وحرص الإسلام -كذلك- على ضرورة مطابقة الجمال الظاهري بالجمال الباطني الحقيقي، وذلك بربط الجمال بالخير والحق والمنفعة، وعدم الفصل بينهما.

وظهر لنا أن مفهوم مسؤولية الإنسان تتصل بأقواله وأفعاله، لكن الالتزام في الإسلام لا يحرم صاحبه من الحرية، على أن لا تخرج هذه الحرية إلى الفوضى والتحلل، بل تدعوه إلى السمو والرقي وبلوغ المعالي.

كما لاحظنا أن الخروج على القيم الخلقية والروحية باسم استقلال الفن، مفهوم يخالف روح الإسلام، المبني على قواعد الأخلاق الكريمة والمسؤولية والالتزام.

قراءة في أثر التمركز الثقافي في نشأة الهُوِيّة الأوروبية

نصر الدين بن غنيسة*

مقدمة:

إن السؤال: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" يطرح ثنائية الأنا– الآخر في صورة التضاد والمقابلة القائمة على الغلبة، ما يفضي بنا إلى أحد الموقفين: إما (أنا) مولعة بتقليد الغالب؛ إذ تسعى إلى تحويل سلبية صورتها إلى إيجابية محددة أطرها في الثقافة الغالبة، وإما (أنا) مولعة باستلهام تاريخ غلبتها؛ لتصنع صورة ذاتية تستمد إيجابيتها من قراءة سلبية لصورة الآخر الغالب. وكلا الموقفين يوحي بأن لا مقام لنا في الحداثة الغربية إلا من منطلق سلبيتنا المتجلية في رَدّيِّ الفعل المتناقضين (الإقدام أو الإحجام). إن هذا الطرح المؤسَّس على فكرة إقصائنا من الشراكة في الحداثة الغربية، بحجة أننا لم نسهم فيها بتاتاً، يتسم بكثير من السلبية؛ لأنه يقتصر في حركيته على ردِّ الفعل الحضاري. ولتجاوز هذه السلبية، فنحن مدعوون إلى الارتقاء فوق هذه الثنائية، وذلك باعتقادنا أن لنا الحقَّ في التعامل مع الحداثة، لا بوصفها ثقافة دخيلة غالبة، ولكن بوصفها نتاجاً تراكمياً لمعرفة إنسانية شكّل العنصر الإسلامي إحدى حلقاتها. ومن بين السبل العلمية الكفيلة بتحقيق هذه القفزة الحضارية، مراجعة الركائز النظرية والمنهجية للخطاب التاريخي الغربي حين يتناول علاقته بالآخر الإسلامي. وهو ما ترنو إليه هذه الدراسة من خلال مراجعة تاريخية لمسار تشكُّل الهُوِيّة الأوروبية، مع التركيز على مدى ترابط النزعة المركزية بأيديولوجيا الحداثة.

* أستاذ محاضر في جامعة بسكرة، الجزائر. البريد الإلكتروني: benghenissa@maktoob.com.

أولاً: معرفة الآخر والسلطة

إن المتأمل في تاريخ الفكر الأوروبي، منذ عصر التنوير، ومروراً بالفترة الاستعمارية، يدرك مدى ترابط نشأة الهوية الأوروبية بالحداثة، من حيث استخدام الأولى للثانية لبناء هوية لا فضل فيها للآخر الغريب في المساهمة في تشكيلها. وحتى يتم إقصاء هذا الآخر ذي الماضي الفاعل والحاضر السلبي، كان لا بد من تجريده من صفة الفعالية الحضارية، وحصره في دور الحالة المَرَضيَّة التي تستدعي تشخيصاً علمياً لإبراز أعراض مرض التخلف؛ بغية إيجاد علاج "علموي" حداثي على النمط التنويري. فكان أن قضت الثقافة الغربية ردحاً من الزمن تبحث فيه عن سلطة معرفية تؤسس لعلاقتها بالآخر بوساطة العلم الدقيق، ما أفضى إلى نوع من التماهي بين الآخر، والصورة التي يشكلها وعي الأنا الغربية عن هذا الآخر؛ لتتحول هذه الصورة في النهاية إلى حقيقة علمية، هي خلاصة خبرة المستشرق الشخصية، أو تحليلات عالم النفس، أو أنماط بنيوية أبدعها متخصص في علم الإنسان.

لقد بدأت هذه الرحلة العلموية نحو الآخر في عزّ عصر الموسوعات، حين طرح (ديدرو)* فكرة البحث عن قانون شمولي وعام لا يتطرق إليه الوهن، يحقق لنا معرفة علمية بالإنسان؛ فاستثنى ما يدعى بالقانون الثقافي، الذي يستند على الأعراف والتقاليد، ساحباً منه بذلك صفة القانون، واقترح استلهام مثل هذا القانون من طبيعة الإنسان.[1] ورأى (ديدرو) بأن السبيل الوحيد لاكتشاف هذه الطبيعة هو الدراسة الدقيقة للوقائع، أو ما يمكن اختصاره في مفهوم المنهج.

وتفصيلاً لهذا المنهج، يعلن (دو جيراندو)** بوصفه وريثاً للعقلية الموسوعية، سأمه من التيه منذ قرنين في دروب النظريات العلمية العقيمة، ليستقر رأيه على فكرة

* فيلسوف فرنسي، يعد مؤسس الموسوعة الفرنسية، ومن مؤلفاته: الأفكار الفلسفية، وأفكار في تفسير الطبيعة.

[1] Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres*, Paris: Points, 1989, p.37.

** Joseph-Marie De Gérando، بارون فرنسي في عهد امبراطورية نابليون بونابرت (ولد في ٢٩ فبراير ١٧٧٢ بمدينة ليون، توفي في ١٠ نوفمبر ١٨٤٢ بمدينة باريس)، اهتم بالأنثروبولوجيا واللسانيات، من مؤلفاته: تأثير العلامات في تشكل الأفكار ١٧٩٩م، وإنعام النظر في مختلف الطرائق الواجب اتباعها في ملاحظة الشعوب المتوحشة ١٨٠٠م.

الملاحظة بوصفها بوابة للخروج من نفق التأمل إلى سعة التجربة المفضية إلى القانون.[٢] ويدفع (دو جيراندو) حلمه الطبيعي إلى أقصاه حين يتخيل مختبراً لدراسة "المتوحشين"؛ إذ هم أقرب إلى الطبيعة من المتحضرين الذين أفسدهم المدنية واضطرهم إلى الاحتكام إلى القانون الأخلاقي المصطنع. فبدلاً من أن يعاني العالم الذي يدرس المتوحشين من سطوة الظروف الطبيعية في عين المكان، الذي تعتريه الحشرات، والحرارة لا تحتمل، يقترح (دو جيراندو) أن يُنقل المتوحشون إلى باريس. وحتى تكون الملاحظة العلمية دقيقة، فلا بأس من توفير الشروط الضرورية ليواصل المتوحش حياته بشكل طبيعي، وعلى رأس تلك الشروط عائلته. وهكذا "نمتلك في شكل مصغر صورة هذا المجتمع الذي انتزع منه. وعليه فالعالم الطبيعي لا يكتفي بإحضار غصن أو زهرة سرعان ما تيبس، وإنما يسعى إلى غرس النبتة والشجرة كاملة حتى تعطى لها إمكانية حياة جديدة على أرضنا."[٣] وهكذا تم إدراج علوم الإنسان على العموم، وتلك المتعلقة بالآخر الغريب على الخصوص، ضمن العلوم الطبيعية، ما أدى إلى اختزال (الإنسان/ الآخر) إلى موضوع، والأنا إلى ذات، ولا علاقة بينهما سوى التضاد والمقابلة.

ثانياً: حضور الآخر في صياغة الأنا

ارتبطت بهذه النزعة العلمية فكرة التقابل والتضاد والمواجهة لتتحول إلى "عماد فلسفة وتجارب كثيرة في الدراسات السيكولوجية والعلمية واللغوية."[٤] ولو حاولنا أن نبحث عن دوافع الهويّة في تبنّي هذه النظرة "العلموية" لوجدنا أن ذلك يعود في أصله إلى تجذر النظرة المركزية الأوروبية في تعاملها مع ثقافة الآخر؛ إذ عمدت إلى بناء سور تاريخي يفصلها عن بقية الثقافات الأخرى، ويحدد خصوصيتها التي تقصي كل العناصر

---

[2] Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres*, Paris: Points, 1989, p.41.

[٣] المرجع السابق، ص٤١.

[٤] ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٥م، ص١٨.

الأجنبية التي ساهمت في بلورتها؛ لتتحول الأنا إلى ذات، والآخر إلى موضوع خارجي قابل للدراسة والفحص والملاحظة والتجربة.

ومن خلال هذه الطروحات الشوفينية وأمثالها،[*] أعلن الغرب نفسه واحداً ووحيداً في مواجهة باقي العالم اللامتميز؛[٥] فحينما وثق من نفسه، ولم يعدْ يبالي بما يَصِمُهُ به الآخر من همجية وتوحش، راح يبلور مشروع هوية يقوم على تمجيد الذات مع استحضار للآخر،[٦] ليس بوصف الآخر عاملاً مساهماً في تأسيس هذه الذات، وإنما بوصفه أبشع صورة سلبية يمكن أن يعكسها هذا الآخر بالنسبة لهذه الذات. فإذا كانت هذه الذات تنويرية فالآخر ظلامي، وإذا كانت عقلانية فالآخر أسطوري خرافي، وإذا كانت متقدمة فالآخر متخلف، وهكذا دواليك.

فالهوية الغربية، بعدما اكتمل بناؤها، راحت تضع لنفسها صورة تتماشى وموقعها الجديد في الخارطة العالمية، بوصفها المصدر الأوحد لقيم الرقي والتقدم. وتعتمد هذه الصورة في خطوطها الأساسية على المفاصلة بينها وبين الآخر. هذا الآخر الذي لا بدَّ منه لتكتمل صورة الأنا؛ إذ يجب أن يبرز بوصفه عاملاً مزعجاً أعاق تشكُّل الهوية الأوروبية في مرحلة من مراحلها؛ فحضوره التاريخي في صياغة الهوية الناشئة لا مراء فيه، وإن اختلفت تقييمات هذا الحضور، فهو يُستدعى في الوعي الأوروبي عاملاً سلبياً حال دون اكتمال صورة الأنا عبر تواصل تاريخي بين حلقاتها الحضارية، أو عبر تقاطعٍ بينها وبين فضاءات حضارية أخرى. وللأسف وإلى اليوم، ما زالت هذه التصورات تسود بعض الأوساط الثقافية الغربية، تغذيها قراءات مختزلة لتاريخ حضاري معقد قامت بها أسماء علمية، سنتعرض لبعضها في هذه الدراسة، أكسبت شرعيتُها الأكاديميةُ هذه القراءاتِ صفةَ المُسلّمات. ومنها انطلق المتأخرون لإعادة صياغة علاقتهم بالآخر،

[*] الشوفينية Chauvinism الغلو في الوطنية أو القومية.

[٥] الشرقاوي، عبد الكبير (ترجمة)، **لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية**، الرباط: دار توبقال، ١٩٨٨م، ص١٨.

[٦] المرجع السابق، ص٢٧.

مخيرين إياه بين استلهام النموذج التنويري بوصفه شرطاً لولـــوج عـــالم الحداثـــة، أو المكوث في خانة التخلف والاستبداد والتطرف.[٧]

ولعل هذا الطرح قد أفضى إلى تشكُّل هوية مشتتة بين الأنا والآخر، تلك الأنـــا التي تجلت في تلك النزعة الطوباوية التي تسعى إلى تأسيس الفرد –المواطن في إطار مـــا يسمى بالدولة–الوطن، أبرز ما أفرزته الحداثة؛ وذلك الآخر الذي عـــاد إلى الواجهـــة عبر مطالب هوياتية ذات طابع عرقي–ديني، بدأت تدك حصون هذه الهوية، ما دعـــا بعض الكتاب الأوروبيين إلى محاولة التوفيق بين التعدُّد الهوياتي والتوحُّد الحداثي. إلا أنَّ ذلك ما كان ليحجب ظهور بوادر وصول فلسفة التنوير بوصفها وحـــدة وجوديـــة تتأسس عليها المجتمعات الحديثة تحت فضاء ديموقراطي، إلى طريق مسدود في ابتعـــاث الفرد.

ولو حاولنا أن ننظر إلى الهويُة الأوروبية مـــن وجهـــة نظـــر تـــاريخ الأفكـــار والحضارات؛ لأدركنا أنها لا تعدو أن تكون محاولة إعادة توازن فقده الإنسان الأوربي في أثناء بحثه عن غائية الوجود. والحقيقة أن هذه المغامرات الهوياتية ليست بِدَعاً مـــن تاريخ الفكر الأوربي. ولذلك فإن رصد مغامرة تشكيل الذات الغربية من خلال تتبـــع مسار الفكر الأوربي، الذي بدأت أول اختلالاته بتأليه الحضارة اليونانية للإنسان، تبدو ضرورة منهجية تقتضيها النظرة الفاحصة (الميكروسكوبية) لمسار الأفكار.

إنَّ عملية استقراء لخلفية الأزمة التي تعبر عنها الهوية الغربية تحيلنـــا إلى حقيقتـــها التاريخية، وهي أنَّها نتيجة حتمية لمقدمة حضارية، استهلَّها الفكـــر الأوربي، بإعلانـــه موت القيم الروحية، واستبداد العقل على لسان كُلٍّ من: (ســـقراط)، و(أفلاطـــون)، وظهور الفرد محوراً للوجود، تتشكل هويته من خلال مسار شخصي وتجربة ذاتيـــة، حين ساد المدينة اليونانية قانون (الأوليقارشية)؛** إذ استثني البعد الغيـــبي في تأســـيس

[7] Revue *Courrier International*, Hors série, Juin-Juillet 2003.

** وهو قانون يستثني البعد الغيبي في تأسيس العلاقات الإنسانية

العلاقات الإنسانية، وفَرَضَ منطقُ المنفعة واللذة هيمنَته على المدينة بتشجيع من السفسطائيين الذين حاولوا التنظير لهذا المنطق، عندئذٍ انزلق المجتمع اليوناني نحو حالة من العدمية والفوضى القيمية. فجاء (سقراط) ليحد من سرعة الانهيار، فحاول وضع أسس لعلم تنتهي إليه غايات الفعل الإنساني، بعد أن كانت تستمد كينونتها من المصدر الغيبي، فدعا إلى التوحيد بين الفضيلة والعلم. وقد استكمل (أفلاطون) مشروع أستاذه في البحث في القيم، واستحضار المثل العقلية، فانتهى إلى أن القيم يجب أن تتحول إلى علم عقلي بحت، خاضع لجدلية الثنائية التضادية: كالصواب مقابل الخطأ، والخير مقابل الشر، والجسم مقابل الروح، إلخ.[٨] ومن أجل تجنيب النظام الاجتماعي أنْ يتجدد انزلاقه إلى تلك الحالة من الفوضى القيمية، عمد (أفلاطون) إلى تعميم منطقه الثنائي على جميع مجالات النشاط الإنساني، ليتحول مع مرور الزمن إلى مقولات متزمتة مطلقة غير قابلة للنقض. ولقد ظلت هذه الثنائية في انتصارها للعقل على حساب الروح، وفي تمجيدها للبشري وتغييبها الإلهي، هي ديدن الحضارة اليونانية والرومانية.

ولمّا وصلت هذه الحضارة في عهدها الروماني إلى نهاية ذورتها، جاءت المسيحية لتعيد للإنسان توازنه المفقود، لكن الفكر الكَنَسِيَّ لم يستطع التخلص من تأثير (أفلاطون)؛ إذ ظل أسير الثنائية التضادية، فاعتقد أن ترجيح كفة الطَّرف المغيب من المعادلة من شأنه أن يحلَّ المعضلة الوجودية للإنسان؛ فانتصر للإلهي على البشري، وللروحي على الجسدي، وللجبر الكهنوتي على الحرية الإنسانية، فتشكلت بذلك هوية جماعية بالنار والحديد تأتي على كل من يخالفها، فتتهمه بالانحراف؛ إذ تواطأت المؤسسات الرئيسة (النظام والملكي، والكنيسة، والمدرسة، والأسرة) على إيجاد منظومة قيم نمطية سمتها الخضوع الإكراهي للسلطة، وكَبْت كل من يخالف هذه المنظومة.

---

[8] Garaudy, Roger, *Le testament philosophique*, Albin Michel, Paris, 1989, p.387.

وكانت النتيجة أن دخلت الحضارة الأوربية نفقاً جديداً، حاولت الخروج منه مع بزوغ أول فجر للاختراع العلمي، فجاءت الثورات الفكرية والسياسية وحتى الدينية (ثورة مارتن لوثر)، لتأتي على كل ما توهمت الكنيسة أنه الحقيقة التي يقوم عليها الوجود الإنساني، فقفزت فلسفة الأنوار إلى الطرف الثاني من المعادلة؛ لتنتصر له، فأعلنت موت الإله وانتصار العقل.

لقد بنت فلسفة الأنوار هُويتها الفكرية على قاعدة أن التطور التكنولوجي مرادف للسعادة والعدل، وأن كل المظالم التي تعاني منها البشرية ما هي إلا نتاج الجهل. وهو ما جسده تنظيرياً (أوجست كونت) وفلسفته العلمية، وما عبّر عنه (رينان) بقوله: "إن تنظيم الإنسانية بشكل علمي هو الغاية النهائية التي يرنو إليها العلم الحديث."[٩] والذي يرادف الرغبة في تشكيل هوية إنسانية تحكمها قوانين العلم، التي تسقط من حسابها أهم ركائز الهوية: (الدين، والعرق، واللغة...)، بوصفها أساطير يجب التخلص منها، والاكتفاء بما يفرضه العقل من مواطنة لائكية (عَلْمانية)، خالية من كل الشوائب الأسطورية. لكن التجربة الأوربية مع بدايات القرن العشرين، وما أنتجته من حربين عالميتين مدمرتين، أثبتت محدودية هذا الادعاء وسذاجة الأيديولوجية العلمية.

لم يخطر ببال فلاسفة التنوير، ومن حذا حذوهم من الحداثيين، أنهم سيكونون في قفص الاتهام بدعوى خداع الإنسان الغربي. لقد ظن هؤلاء أنهم حرروه من الظلامية، وفتحوا له أبواب العقلانية وطريق التقدم المطّرد، الذي بدأت الخطوة الأولى فيه بتدشين عصر الثورات، ونهاية الطغيان الملكي والكنسي، والقضاء على البؤس والجوع من أجل مساواةٍ بين بني الإنسان، بغض الطرف عن ألوان طيفهم الديني أو العرقي أو اللغوي. لقد نُظر إلى تحقيق السعادة اللائكية التي تحوم حول مدينة الإنسان العقلاني،

[9] Abastado, Claude, *Introduction au Surréalisme*, Paris: Bordas, 1986, p.15.

الذي استغنى عن الله ووسائطه من البشر والميثولوجيات (الأساطير)، لكن: هل استطاع التنويريون حقيقةً تخليص الإنسان الغربي من هيمنة خصوصيته التاريخية والدينية والعرقية في تشكيل هويته، من أجل مدينة الإنسان الفاضلة؟

لقد أصبحت الهُويّة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا تعاني تشنجات ملحوظة؛ فالقراءة المتأنية للخارطة الغربية من وجهة نظر هويّاتية تحيلنا إلى حالة الارتجاج التي أصابت مفهوم الوطن-الأمة، من خلال تصاعد المطالب الهوياتية، ولا سيما في أوروبا. لقد استند مفهوم التعددية الثقافية والعرفية إلى الإثنيّة القائمة على الشعور بالانتماء العرقي الذي لا يمكن استئصاله من ذاكرة الفرد والجماعة، وما إنْ بدأ هذا المفهوم بالانتشار،[10] حتى بدأت الأقليات الأوروبية (العرب-المغاربة، والسود الأفارقة، والأتراك، والصينيون...) تنظر إلى خصوصيتها نظرة تتجاوز الاعتراف بها، إلى تحققها في أرض الواقع، ليشكل هذا معطى جديداً من شأنه أن يعيد النظر في مفهوم المواطنة. ومن حينها شكّل الاعتداد بالجذور التاريخية والثقافية للأقليات مُشكلاً جديداً ومهماً في أوروبا. وإذا كانت أوروبا مؤسسة إلى وقت قريب على مواطنة نمطية تتجاوز الفروق العرقية، فهل هي اليوم تشهد تصدّعاً في وحدتها، أم أنها -عكس ذلك- مقبلة على هوية جديدة؟

ولعل هذا ما أقضَّ مضجع بعض المثقفين الأوربيين، فراحوا يسعون إلى محاولة رأب هذا الصدع، من خلال تبنّي تصور إقصائي لهذا الآخر، خاصة العربي-المسلم، بما يحفظ لهذه الهوية تماسكها الأسطوري.

ثالثاً: حضور الآخر الإسلامي في المخيال الأوروبي

إذا حددنا هذا الآخر جغرافياً بالفضاء الإسلامي، بحكم انتمائنا إليه، وتاريخياً بالإرث الأندلسي غرباً بوصفه نموذجاً إنسانياً راقياً لتفاعل حضارتين، والإرث المغولي

[10] Thual, François. *Les conflits identitaires*, Paris: Ellipses, 1999, p.58.

شرقاً بعدّه ظاهرة حضارية تبين شغف الغالب باتباع المغلوب، وحاولنا تقييم حضور هذين الفضائين الحضاريين في تشكيل الهوية الأوروبية فإننا سنجد أنفسنا أمام مواقف تتفاوت بين استهجان وطمس، لتنتهي إلى شيء من الاعتراف. ولنبدأ بدراسة موقف الاستهجان الذي رأى في الإسلام الأندلسي والمغولي عائقاً حال دون أن تحقق أوروبا الناشئة ذاتها.

١. موقف الاستهجان:

يمكننا أن نحصره في ثلاثة مواقف لرجال لهم باع طويل في محاولة التأسيس لعلموية المعارف الإنسانية، ألا وهم: المؤرخان (فرناند بروديل) و(هنري بيرين)، وعالم الإنسان الأنثربولوجي (كلود ليفي ستروس).

أ. Fernand Braudel (فيرناند بروديل):

في كتابه "نحوُ الحضارات" الموجه أصلاً إلى طلبة الثانوية، ويُعدّ كتاباً (تربوياً) بيداغوجياً بالدرجة الأولى، يتعرض (بروديل) إلى الحضارة الإسلامية ومدى مساهمتها في بعث النهضة الأوربية، فيعمد إلى شيء من الهزل حين يتبوأ مقعد الأستاذ، فهو يوزع الدرجات والملاحظات على بعض الإسهامات العلمية العربية، كالبصريات والكيمياء، بين ممتاز وجيد جداً.[١١] وإن جاء ذلك في سياق تقييمه للحضارات الإنسانية، إلا أنه يخفي موقفاً مركزياً ونرجسياً يطل من خلاله على ما حققته الحضارة الإسلامية، وكأنه بصدد التعامل مع ورقة اختبار تلميذ استطاع أن يحل مجموعة معادلات رياضية بذكاء ومهارة. وهذه النظرة تعزز التوجه نحو تفخيم الأنا الأوروبي، وتقزيم دور التفاعل الثقافي بين الحضارات في تحقيق التواصل الحضاري في شكل دورات تاريخية، وحصر بيان التقدم الإنساني في عامل تاريخي-جغرافي محدود بأوروبا.

[11] Braudel, Fernand. *Grammaire des civilisations*, Paris: Flammarion, 1993, p.113.

إلا أن العطاء الإسلامي الأندلسي ومساهمته في تحرير العقل الغربي من هيمنة الأسطورة لا يمكن حجبه، وهو ما اضطر (بروديل) إلى الاعتراف بأن كتابات ابن رشد كانت الوقود الذي أجَّج الثورة الفكرية الأوروبية في القرن الثالث عشر،[12] دون دخول في أي من التفاصيل.

وقد قسّم المؤلف كتابه هذا إلى فصول، وكل فصل مخصص لحضارة معينة، معتمداً الحيز الجغرافي فاصلاً بينها؛ ففي الفصل المخصص للحضارة الإسلامية، يسهب الكاتب في التأريخ لهذه الحضارة من منطلق أنها غريبة وأجنبية، وإذا تعرض إلى التفاعل الحضاري فباقتضاب، أما الفصل المخصص لتاريخ أوروبا، فهناك تعتيم كلي عن أثر هذا التفاعل في نشأة الهوية الأوربية. ففي معرض حديثه عن التفكير العلمي في أوروبا، يتولى تحليل التطور العلمي الأوروبي باحثاً عن سبب انبثاقه في سياق أوروبي بحت، مستشهداً بمقولة للكيميائي Joseph Nedhan (جوزيف ندهان)، التي مفادها أن "أوروبا لم تكتف فقط بإبداع العلوم، وإنما أبدعت علوماً عالمية،" ويضيف (بروديل): "ولقد أبدعتها بمجهود يكاد يكون أوروبياً" ثم يتساءل بعدها: "لماذا لم يكتمل هذا الإبداع في إطار حضارات سابقة في الصين، وانطلاقاً من الإسلام؟"[13] "وبحثاً عن إجابة على هذا السؤال في الصفحات الآتية، باءت كل جهودي بالفشل. بل إن ما استوقفني هو محاولة التأريخ للعلم "الغربي" -والمصطلح لبروديل- انطلاقاً من محطات غربية بحتة دون أدنى إشارة إلى ظاهرة التفاعل الحضاري؛ فالعلوم الغربية، وابتداء من القرن الثالث عشر، لم تعرف سوى ثلاث محطات تأويلية: التأويل الأرسطي، والتأويل الديكارتي-النيوتني الذي أسس للعلوم الكلاسيكية، وأخيراً نظرية أينشتاين النسبية التي دشنت العلوم المعاصرة."[14] وباللغة الإقصائية نفسها، يستعير (بروديل) أهم التطورات في ميدان الرياضيات، التي عددها أحد مؤرخي هذا العلم مُرَكِّزاً على خمس محطات،

---

[12] المرجع السابق، ص١٢٧.
[13] المرجع السابق، ص٤٠٤-٤٠٥.
[14] المرجع السابق، ص٤٠٧

هي: محطة الهندسة التحليلية لــ Fermat (فرمات)، وديكــارت وعلــم الحســاب لــ Fermat، والتحليل التوفيقي، وديناميكية Galilée (غاليلي) ونيــوتن، وأخــيراً جاذبية نيوتن،[١٥] مع إعراض تام عن المحطة العربية-الإسلامية، التي كانت حلقة مهمة في تطوير الرياضيات من علوم تأملية إلى علوم دقيقة، تحتفي بترجمة الأشكال الهندسية إلى أرقام ومعادلات، على خلاف ما ورثه الأوروبيون من حصر يونــاني للرياضــيات في مفاهيم هندسية خالصة.[١٦] وفي موضع آخر من الكتاب، لا يخفي (بروديل) مركزيتــه حين يصف اكتساح الإسلام لأوروبا بين القرنين السابع والحادي عشر بالكارثة الــتي عطلت إلى حين عملية تأقلم المسيحية مع العالم الروماني، وتثبيت بنيتها الهرمية.[١٧]

والسؤال المنهجي الذي يطرح نفسه بإلحاح: هل من حق الأكاديمي أن يتمتــرس بفضائه الحضاري، وأن يُقيِّم بالسلب عوامل خارجية ساهمت بشكل أو بآخر في إعادة صياغة هويته الحضارية، وذلك انطلاقاً من موقف الانتمــاء؟ وهــل بإمكــان هــذا الأكاديمي أن يكون موضوعياً حين ينطلق من داخــل ذاتــه الحضــارية في تقييمــه للتقاطعات التاريخية مع حضارات أخرى؟!

ب. Claude Lévi- Strauss (كلود ليفي ستروس):

والسؤال ذاته يمكن أن نطرحه على الأنثربولوجي الفرنسي (كلود ليفي ستروس) الذي فضّل أن يتخلى عن مدرجات الجامعة؛ إذ لم يجد ما يجذبه نحو الفلسفة الأكاديمية ليجعل من ثقافة الآخر في غابات الأمازون مغامرته المعرفية، فهو لم يكتف بتحــديث (علم الإنسان) الأنثروبولوجيا بوصفه علماً "بنيويّاً"،[١٨] وإنما تجاوز ذلــك إلى إعــادة تعريف العلاقات بين الثقافات، محاولاً اجتثاث "الفكر المتــوحش"[١٩] مــن أصــوله

[١٥] المرجع السابق، ص٤٠٨.

[16] Hunke, Sigrid, *Le soleil, d'Allah sur l'Occident*, Paris: Albin Michel, 1997, p104.

[17] Braudel, *Grammaire*, p375.

[18] Strauss, Claude Levy. *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, 1958.

[19] Strauss, Claude Levy. *La Pensée Sauvage*, Paris: Plon, 1963.

الاستعلائية الاستعمارية، من خلال إدراج نظرية النسبية الثقافية في شبكة العلاقات بين ثقافات الشعوب المختلفة. وإن مفكر القرن هذا، كما نعتته مجلة Le Magazine Littéraire،[٢٠] الذي سيحتفل بعيد ميلاده المائة عام (٢٠٠٨)، يستحق أن نقف عنده وقفة تأملية، تعيد مراجعة موقفه من علاقة الثقافة الإسلامية الهندية بتشكُّل أوروبا الحضارية في ضوء نظرية النسبية الثقافية التي خصّها (ستروس) بكتاب: "النظر البعيد"،[٢١] وتدور رحى هذه النظرية حول فكرة بسيطة مفادها أن معرفة الآخر تقتضي تجاهل الأنا، ما يدفع بالمتخصص بعلم الإنسان (الأنثروبولوجي) إلى أن يرفض رفضاً قاطعاً كل حكم على ثقافة الآخر ينطلق من المفاضلة الاستعلائية. وهو السبيل الوحيد الذي ارتآه (ستروس) للقضاء نهائياً على النظرة المركزية الإثنية، التي -بسبب من طبيعتها اللاواعية- تقف دائماً حجرة عثرة أمام إمكانية أن تنسج الثقافات علاقات فيما بينها، تقوم على أساس من التكافؤ والتكامل الممهدين للاغتناء الحضاري بتبادل للمعارف والخبرات.

إن هذه النظرة المثالية في تناول ثقافة الآخر، التي جعلها (ستروس) كتابه المقدس، لم تكن لتخلو من ثغرات تعتريها في أثناء الاحتكاك الفعلي بهذه الثقافة. ولسنا هنا لنقاضي (ستروس) على تحامله على ثقافة الآخر، ولا لنتتبع عوراته في استقصاء التناقض الصارخ بين الادعاء النظري والواقع الميداني في كتاباته، وإنما الذي يجتذب همنا في هذا المقام هو الوقوف على الارتباك الهوياتي الذي يعانيه دارس الآخر من وجهة نظر الأنا؛ إذ إن عجز (ستروس) عن الفكاك من قبضة الانتماء إلى هوية، جعله يُدين الآخر المسلم "العنيف" بتهمة: الحيلولة دون تبلور هوية أوروبية محاورة في لقائها مع البوذية السمحة، مصوراً الإسلام مؤدياً دوراً مزعجاً حين "قطع إلى نصفين عالماً يستعد للاتحاد، وتدخّل بين الهللينية والشرق، وبين المسيحية والبوذية. لقد قام بعملية أسلمة

---

[20] *Le Magazine Littéraire*, n°475, mai 2008.
[21] Strauss, Claude Levy. *Le Regard Eloigné*, Paris: Plon, 1983.

للغرب، ومنع المسيحية من أن تتعمق، وأن تُكوِّن ذاتها أكثر فأكثر بعملية تلاقح مع البوذية."[22] إنّ ما تكشف عنه هذه الرؤية لأول وهلة هو عجز الأنثروبولوجي عن التخلص من الإنسان الذي يسكنه، ذلك الإنسان الذي استمد مبررات وجوده الهوياتي من الجماعة التي فتحت عينيه على العالم. وعلى الرغم من انحيازية هذه الرؤية، إلا أنها لم تشفع له أمام ذات الجماعة التي راحت تكيل له التهم تلو التهم، واجدة نظرية النسبية الثقافية في بُعدها الكوني خطراً استراتيجياً سيُمكّن ثقافة الآخر من أن تقف على قدم المساواة مع ثقافة الأنا.

ليس غريباً أن يتعرض (ستروس) إلى حملة شرسة قادها مجموعة من المثقفين الفرنسيين، وعلى رأسهم Roger Caillois (روجيه كايوه)، وتبعه في ذلك كُلٌّ من: Alain Finkielkraute (ألآن فنكلكروت)، و Maxime Rodinson و(ماكسيم رودنسون)[23] و Raymon Aron و(ريمون أرون)، متهمين إياه بالمساس بمسلّمة في الفكر الغربي وصلت ذروتها إلى ما نراه من اكتساح عسكري للعالم الثالث، بحجة تخليصه من دكتاتورية حكامه، وترويضه على النظام الديموقراطي، الذي يُعدّ النظام الأمثل لتسيير شؤون الإنسان في كل المعمورة، كما بشّر بذلك (فوكوياما).

فالنسبية الثقافية التي بثها (ستروس) بين ثنايا كتابه "النظر البعيد" أصبحت تهمة تلاحقه في كل محفل، وعلى كل منبر إعلامي، حتى أنَّهُ كثيراً ما يلوذ بالمواربة إذا وُوجه بمسألة الديمقراطية، بوصفها قيمة كونية، على المجتمعات الإنسانية -باختلاف مشاربها الثقافية- أن تتبناها، حتى تصل إلى بَرِّ السلام الحضاري.[24] وحين تفيض به

---

[22] Strauss, Claude Levy. *Tristes tropiques*, Paris: Pocket, 2002, p490.

[23] Strauss, Claude Levy. *L'Anthroplogie structurelle*, Agora: Pocket, 1995, p265.

[24] Strauss, Claude levy. *De près et de loin, entretiens avec Didier Eribon*, Paris: Odile.Jacob, 1988, p96.

الكأس، فإنه يطلق العنان لقلمه ليرد بشراسة علـى مناوئـه Roger Caillois؛ إذ لم يعدم جهداً في مشاكسته على صفحات مجلة Les Temps Modernes، بعد أن راح هذا الأخير يردد وَهْمَ تفوق الحضارة الغربية؛ إذ يعدّه أمراً لا يمكن الاعتراض عليه،[٢٥] ويُولّد قناعة ثقافية توشّح قيم هذه الحضارة بوشاح كوني يقصـي كـل المنظومـات القيمية المتولدة من ثقافات أخرى. ولعل هذا ما دفع مناوئي ستروس إلى تحذيره مـن التبشير بنظرية النسبية الثقافية، الذي من شأنه أن يفتح الأبواب مشـرعة أمـام قـيم سياسية وحضارية "رجعية" أو "متوحشة" لأن تقتطع لها مكاناً تحت شمس الإنسـانية. وهو ما يسمح به (ستروس) حين يضع نصب عينيه، بوصفه أنثربولوجياً عالماً للإنسان، قاعدة أخلاقية تقضي بعدم المفاضلة بين الثقافات الإنسانية المختلفة.

ولا ننكر أن هذه الحملة ومثيلاتها قد أفرزت إشكالية نفعية (براغماتيـة) تتعلـق بمفهوم الهوية عند (ستروس)؛ فهل للأنثروبولوجي، حتى يكون موضوعياً، أن ينسـلخ عن مقومات وجوده، لينصهر في بوتقة هوياتية غريبة عنه؛ بغية فهمهـا واسـتيعاب جوهرها القيمي، وهو ما يشكل تخفيفاً لمنابع قيم الأنا، من وجهة نظر مركزية؟ أم أن ذلك ممكن انطلاقاً من قيم الأنا وساعتها، سواءً أَحَكَم الأنثربولوجي بسلبية قيم الآخر أم بإيجابيتها، لا بد وأنه يفتقد الموضوعية؟ وهو السؤال ذاته الذي ترددت أصداؤه على صفحات "المدارات الحزينة". وقد كان (ستروس)، في طرحه للإشكالية، واضحاً، وقد اتسم أسلوبه بكثير من الصدق في اعترافه بالعجز عن تجاوز هذه الثنائية، ولعل هذا ما يشفع له بوصفه إنساناً لم يجد بُدّاً من أن ينحاز إلى هوية أوربية، عادّاً الثقافة الإسلامية غريماً حال دون تواصلٍ بين البوذية والمسيحية، كان سيعود على البشرية بالخير لو قُدِّرَ له أن يحدث.[٢٦] وقبل صفحات من إدلائه بانطباعات حول الثقافة الإسلامية الهنديـة،

---

[25] Bollon, Ptrice. "La nouvelle querelle des universeaux", in *Le Magazine Littéraire*, op.cit, p82.

[26] Strauss, Claude Levy. *Tristes Tropiques*, Paris: Pocket-Plon, 2002, p490.

يُقبل (ستروس) في كتابه "المدارات الحزينة"، بأسلوب فيه كثير من البوح والاعتراف، على طرح إشكالية توفيق الأنثروبولوجي المقبل على دراسة ثقافة أخرى، بين نزعة موضوعية تدعوه إلى أن يضع كل الثقافات على قدم المساواة بما فيها ثقافته، وأن يتخلص من إصدار أحكام قيمية على أيِّ ثقافة، ونزعة ذاتية تترجمها حالة انبهار بثقافة الآخر، محل الدراسة، التي تخفي شعوراً بالازدراء لثقافة الأنا، وبالتالي الانحياز لهوية الآخر.[٢٧] ولكن (ستروس) يذهب في طرحه هذا إلى أبعد من هذه الثنائية حين يسفه طروحات من يظن أن تحقيق الموضوعية في تناول ثقافة الآخر أمر ميسور؛ إذ يكفي أن تنقله دراسة هذه الثقافة من دور الفاعل، لتضعه في موقع المتفرج والشاهد على التحولات التي تطرأ على هذه الثقافة، حتى يتسنى له تسجيلها بكل أمانة وموضوعية.[٢٨]

لكن (ستروس) يرى أن القضية أكثر تعقيداً مما تبدو عليه؛ فالموضوعية التي تعني التخلي عن إصدار أي حكم على أيِّ ثقافة، سواء أكانت ثقافة الأنا أم ثقافة الآخر، تصبح غير ذات فعالية حين يواجه الأنثروبولوجي ميدانياً هذه الثقافة، فالأمر لا يخلو من أحد الموقفين؛ إما أن يكون إعجاباً بثقافة الآخر وازدراءً لثقافة الأنا، وإما تحاملاً على ثقافة الآخر واعتداداً بثقافة الأنا. وفي كلتا الحالتين، فإن الأنثروبولوجي، كما يراه (ستروس)، لا يمكنه أن يتخلص من أَسْر منظومة القيم التي شكّلت هويته، وطبعت تفكيره الوجودي، فهو وإنْ حطّ من قيمة هويته إزاء هوية الآخر، موضوع الدراسة، فإن ذلك يأتي انطلاقاً من منظومة القيم التي أسهمت في تشكيل وعيه الهوياتي، فما بالك بالتبجح بغلبة ثقافة الأنا، ومفاضلتها على ثقافة الآخر!

وعليه، يخلص (ستروس) إلى أن كل محاولة لمقاربة الثقافات المختلفة، بما فيها ثقافة الأنا، ليست سوى شكل مُخزٍ للاعتراف بتفوق ثقافة الأنا على كل الثقافات.[٢٩]

[٢٧] المرجع السابق، ص٤٥٩.
[٢٨] المرجع السابق، ص٤٦٠.
[٢٩] المرجع السابق، ص٤٦٠.

وبناء على ما سبق: هل لنا أن نطالب (ستروس) بأن يتخلى عن ذاتيته في تناوله للآخر، بعد أن اعترف بالعجز الكلي عن الإفلات من قبضة البُعد الهوياتي في تشكيل وعي الأنثربولوجي، وقبل ذلك الإنسان، بالعالم؟ وهل هذا الاعتراف يعفيه من النظرة التهكمية الساخرة، التي تناول من خلالها الثقافة الإسلامية الهندية، حين راح يختصر الإسلام في تلك الديانة التي ينحصر همها في إذكاء المتناقضات في عقول أتباعها؟[٣٠] و"إذا كان هناك من سبيل لتخليصهم منها، فإن الإسلام يقترح عليهم حلولاً في غاية البساطة"، ويضرب (ستروس) مثالاً على ذلك؛ إذ يخاطب المسلم قائلاً: "هل تتوجس خيفة من أخلاق زوجاتك وبناتك حين تكون في الحقل؟ ليس هناك ما هو أسهل، ألبسهن الحجاب واحبسهن في البيت."[٣١] وفي السياق ذاتِهِ، يتهكم من البُرقع الذي ترتديه المرأة المسلمة في الهند، مشبّهاً إياه بـ "طقم طبي لتقويم اعوجاج الأسنان،"[٣٢] مختزلاً مشكلة المسلم في الهوس الجنسي؛ إذ لا همّ له سوى "عذرية المرأة قبل الدخلة ووفائها بعدها."[٣٣]

وفي موضع آخر من الكتاب، لا يجد حرجاً في المقارنة بين الهندوس والمسلمين في طريقة تناولهم للطعام؛ إذ يرى خِفَّةً ورِقَّةً في استخدام الهندوس أصابعهم عند تناولهم الطعام، بينما يتحول المنظر عند المسلمين إلى وساخة؛ إذ يحكم أن اليد اليسرى نجسة، فإن اقتصارهم على استعمال اليد اليمنى في نزع المضغة من اللحم وعجن اللقمة، جعل اليد اليمنى ذاتها الملطخة بالدهون تمسك بكأس الماء حين العطش.[٣٤] ليخلص (ستروس) إلى القول: "حين ملاحظتنا لسلوكات المائدة هذه، التي تتساوى مع غيرها من

---

[٣٠] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣١] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣٢] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣٣] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣٤] المرجع السابق، ص٤٨٣.

الكيفيات، إلا أنها، من وجهة نظر غربية، تبدو كأنها إبراز لطريقة تصرف من غير مراعاة لأشكال الأدب، نتساءل إن كانت هذه التقاليد الضاربة في القدم يمكن أن نعدّها نظرة إصلاحية ابتغاها الرسول القائل: (لا تفعلوا مثل بقية الشعوب التي تأكل بالسكين)."[٣٥] وهو ذات الرسول -صلى الله عليه وسلم- الذي جعله (ستروس) فحلاً بزوجاته الأربع، مُحبّاً للحروب، في مقابل البوذا العفيف المحب للسّلم.[٣٦]

إنّ هذا الطرح قد صدم الكثير من المثقفين الغربيين، ناهيك عن المسلمين، بينما وقع موقعاً حسناً على فريق آخر متحامل على الهوية الإسلامية، إلا أن ذلك ما كان ليبرئ (ستروس) من تهمة النسبية الثقافية. والحق أن قارئ "أعراق وتاريخ" ذي النزعة الإنسانية، يكاد لا يتعرف على (ستروس) الإنساني في "المدارات الحزينة"، حتى أنَّهُ ليتشكك في نسبة الكتاب إليه.

ومرة أخرى: يجبُ ألا تطغى علينا مشاعر المظلومية التي تأسر صاحبها في الهزامية الضحية أمام الجلاد، فنحوّل درسنا لموقف (ستروس) بوصفه مؤشراً إلى حتمية النزعة الهوياتية في تشكّل أوروبا الحضارية، إلى ما يشبه محاكم التفتيش التي تختصر جهد التعرّف على الرأي الآخر في الحكم عليه بالإعدام؛ لأنه أساء إلينا. بل علينا أن نذهب بعيداً من ذلك، فندق ناقوس خطر يحدق بشعوب العالم؛ إذ تستغله قوى العولمة وقوداً لإشعال الحروب بين الشعوب والقبائل، بحجة أن هوية ثقافية تشكّل بقيمها "المتوحشة" تهديداً للبشرية يجب التخلص منه بأي شكل من الأشكال، مستغلة هذه الانطباعات التي صدرت من "مفكر القرن" كما وصفته مجلة Le Magazine Littéraire.

وللأسف، فإن موقف (ستروس) يصب في اتجاه يغذي فكرة (هنتنغتون) المخترعة "صراع الحضارات". وما كان لنا أن نعلن حالة الطوارئ هذه لو كان هذا الموقف استثناء في فكر (ستروس)، لكن الأدهى أن ينبع هذا الموقف من تصور غامض، حين

[٣٥] المرجع السابق، ص٤٨٣.
[٣٦] المرجع السابق، ص٤٨٨.

يدين، من جهة، كل موقف مركزي-ذاتي يعمد إلى تدمير الثقافات الأخرى وأصحابها، فقط لأن هناك تبايناً في الانتماء، ولا يجد، من جهة أخرى، أي حرج في تحديد سقف في قبول قيم الآخر، شريطة ألا تتجاوز حدودها. وبالطبع فإن رسم الحدود الثقافية بين الأنا والآخر لا يتم إلا على أساس مرجعية ثقافة الأنا، وهو ما يفضي إلى اختفاء الخط الذي يفصل بين العنصرية الثقافية واللاتسامح الثقافي. وهذا أخطر ما يوحي به تفكير (ستروس) إلى القارئ الغربي لـ "المدارات الحزينة"، حين يجد هذا الأخير نفسه محمولاً على إدانة الثقافة الإسلامية الهندية؛ لأنها تجاوزت الحدود المسموح بها؛ إذ اتصافها باللاتسامح في مقابل نزعة رِفْق عند البوذية، وميل للحوار عند المسيحية، جعلها عاجزة عن تحمل الآخر بصفته آخر؛ لأنه يذكرها بوجود عقيدة أخرى غير عقيدة التوحيد. وهو الأمر الذي من شأنه أن يزعزع يقين الإسلام ويشعره بالإهانة،[٣٧] وحتى "يتخلص من هذا الشعور، لا مناص له من أن يبيد هذا الآخر الشاهد على عقيدة أخرى، وعلى أخلاق أخرى، حتى يبقى وحده الحق. وما الأخوة الإسلامية سوى عنوان عن التميز في مقابل الآخر الكافر، لكنها أعجز من أن تعترف بذلك؛ لأن في ذلك إقراراً ضمنياً بأن هذا الآخر[الكافر] موجود."[٣٨]

إن حدة هذه النبرة في شحن الإسلام بكل ذلك العنف، يمكن أن نعدّها سابقة ثقافية خطيرة في عالم أضحت فيه الهوية الثقافية رهاناً حضارياً، جعلت منه العولمة حصان طروادة تقتحم به حصون ثقافات الشعوب الأخرى؛ لتأتي عليها بحجة تهديدها للسلم العالمي. والأخطر من ذلك أن يُصرّ (ستروس) على شوفينيته الأوروبية في حكمه على الإسلام، معرباً عن أسفه في منع الإسلام التقاءَ اليد المسيحية باليد البوذية.[٣٩] بل إن (ستروس) لم يجد أي عناء في أن ينفي عن هذا الموقف صفة التناقض

---

[٣٧] المرجع السابق، ص٤٨٧.

[٣٨] المرجع السابق، ص٤٨٧.

[٣٩] المرجع السابق، ص٤٩٠.

بين النسبية الثقافية والمفاضلة الثقافية؛ ليجعله ورقة تبرئة من تهمة الميل إلى العرب، هذه التهمة التي وجهها له الفيلسوف الفرنسي من أصول يهودية Raymon Arond (ريمون أرون)، عقب هزيمة ٦٧. وذلك في معرض إدانة (ستروس) لإبادة العرب من طرف إسرائيل على غرار إبادة الهنود الحمر؛ إذ لم يجد Arond مشقة في أن يعيب على ستروس محاباته العرب "الأعداء"؛ مما اضطر (ستروس) لأن يفصح عن نفوره المتجذر من العرب، وحتى يثبت حسن نواياه راح يستعرض اعترافاته عن الثقافة الإسلامية الهندية في "المدارات الحزينة".[٤٠]

إنّ انتماء (ستروس) إلى هوية ثقافية مثمّناً قيمها، من: لغة، وتقاليد، ومبادئ، وتصورات، أمر مشروع؛ إذ إن كل ثقافة وما تحويه من قيم هي ثراء معرفي ووجودي للإنسانية جمعاء، لكن أن يتخلى (ستروس) عن النظر إلى هويته بوصفها مركبة طبيعية للتنوع والاختلاف؛ ليجعل منها وقوداً لنار تأتي على أخضر الثقافات الأخرى ويابسها، فذلك أشد تهديداً للأمن البشري مما يسمى اليوم بالإرهاب العالمي، ولعل هذا الأخير يستمد مسوغات وجوده من هذه النظرة الإقصائية للثقافات الأخرى.

ت. Henri Pirenne (هنري بيران):

يؤسس المؤرخ البلجيكي Henri Pirenne (1935) في كتابه "محمد وشارلمان" نظرية خلاصتها: إن الإسلام فكك الوحدة المتوسطية التي أسستها الهجمات الجرمانية على الضفة الجنوبية من المتوسط. "فبلدان أفريقيا وإسبانيا التي كانت تنتمي إلى الأمة الغربية، تدور الآن في فلك بغداد. إنه دين آخر وثقافة أخرى اكتسحت كل ميادين الحياة. حتى يتحول البحر المتوسطي إلى بحيرة إسلامية، وتوقف عن دوره في أن يكون سبيلاً إلى تبادل الأفكار."[٤١] وبعيداً عن الردود التي يمكن أن تصدر عن مناوئي هذه

---

[40] De près et de loin, Op.cit, p.186

[41] De Libera, Alain. "Fractures en Méditérranée", in *Manière de voir*, n°64, Juillet-Août, 2003, p1O-14.

النظرية، فإنه بإمكاننا أن نقول: إن موقف الاستهجان هذا يوحي في أسوأ حالاته إلى ظاهرة التجاذبات الحضارية، فهو يؤكد على أن نشأة الأنا الأوروبية لم تتبلور إلا بفعل علاقة جدلية بالحضارة الإسلامية، وإنْ كانت في نظر هؤلاء سلبية. ومن هذا المنطلق، فمهما كان تقييم هذه الحضارة، سواء عدّت خصماً فلسفياً، أو خطراً عسكرياً، أو منافساً دينياً، أو شراً تاريخياً، لا بّد منه، إلا أن هذا الفريق من المثقفين يرددون وبصوت منخفض، أن ولادة أوروبا قد تمت، وما كان لها أن تتم إلا عبر الحضارة الإسلامية.[٤٢] إلا أن فريقاً آخر لم يستسغ هذا الاعتراف، ولذا لم يألُ جهداً في محاولة طمس هذه العلاقة الجدلية في أثناء حديثه عن نشأة أوروبا والغرب.

٢. موقف الطمس:

حاول بعض المفكرين والمؤرخين طمس الدور التاريخي للإسلام الأندلسي في نشأة النهضة الأوربية الحديثة، ومن هؤلاء:

أ. Gerard Leclerc (جيرار لوكلير):

فقد أكّد في كتابه "العولمة الثقافية" أن مرور أوروبا من ثقافة تقليدية إلى ثقافة حداثية هو محصلة لتحولات داخلية خاصة بالثقافة والمجتمع الأوربيين.[٤٣] فتحديث أوروبا كان عملية تحصيل لتفاعل مجموعة عوامل داخلية، وهذا النفي لتفاعل الثقافات يوحي بأن الحداثة الأوربية قد ولدت من فراغ؛ فهي لا تدين لثقافة الآخر بأي شيء، وكل إنجازاتها إنما هي نتاج عبقرية حضارتها، وهذه القطيعة الحضارية المفتعلة دفعت الكاتب إلى تعزيز الحدود الوهمية، من خلال تكريس النظرة الثنائية (داخل-خارج) وذلك من خلال تعريفه للتغريب، بأنه عملية تحديث تتلقاها الحضارات غير الغربية على أنها مجموعة أنماط حياة غربية وأجنبية يجب أن تستبطنها.[٤٤]

---

[٤٢] جعيط، هشام. **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م، ص٧٨.

[43] Leclerc, Gérard. *La mondialisation culturelle*, Paris: PUF, 2000, p327.

[٤٤] المرجع السابق، ص٣٢٧.

ب. Max Weber (ماكس فيبير):

عندما حاول (Weber) أن يجيب عن تساؤل يتعلق بعالمية قيم الحضارة الغربية، عمد إلى البحث عن خصوصية هذه الحضارة بالنسبة لبقية الحضارات الأخرى في مرحلة ما بعد التنوير، فحصرها في تلك الحركية الثقافية الداخلية التي احتضنتها أوروبا وأفرزت العقلانية بوصفها أبرز ظاهرة حضارية عالمية، فراح يعلن أنه "خارج أوروبا، تظل العلوم والتقنيات عاجزة عن إقحام عقلانية الفكر والثقافة، فهي في مراحلها الأولية؛ خارج أوروبا، لم نعثر على أثر للمنهج التجريبي والطب العقلاني والكيمياء العقلانية [...]، حتى الفن والإنتاج الجمالي لم يستطع مطلقاً أن يصل إلى المستوى الذي حققته أوروبا. خارج أوروبا، لا وجود لموسيقى عقلانية، ولا وجود لفن العمارة القوطية، ولا لفنون جميلة تعتمد على قوانين الرسم المنظوري، ولا وجود لأدب مطبوع."[٤٥]

إن هذا التعداد لإنجازات الحضارة الأوربية الحديثة في مقابل تقرير لعجز شبه كلي للثقافات والحضارات الأخرى على النهوض يوحي بمفهوم ساكن للزمن الحضاري، يتجلى في ضبط عقارب ساعة الصفر للحضارة الإنسانية ببداية عصر التنوير والثورة الصناعية. إلا أن هذا الطرح لم يعد يفي بالمهمة المنوطة به، التي تسعى إلى إبراز هوية أوروبية، ليس فقط بوصفها هوية تبزّ الهويات الأخرى، بل الهوية الأم التي أنارت العالم بنهضتها؛ فالحربان الكونيتان اللتان صدّرتهما أوروبا إلى لعالم هزتا هذه الصورة من جذورها، فلم تعد تغري أحداً، ولا سيما أن التقدم التكنولوجي لم يعد حكراً على أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ برزت إلى الوجود الولايات المتحدة الأمريكية في حربها الباردة مع الاتحاد السوفياتي، فضلاً عن بروز النمور الآسيوية بوصفها قوى منافسة. ومع إقبال العالم على ما يُدعى عولمة استشعرت أوروبا الحاجة إلى أن تتكتل اقتصادياً في مواجهة التكتلات العالمية؛ فعاد هاجس الهوية يؤرقها من جديد.

---

[٤٥] المرجع السابق، ص٣٢٨-٣٢٩.

رابعاً: أسطورة الإرث اليوناني والبحث عن الشرعية

لعل أوروبا اليوم في أمسّ الحاجة إلى خطاب أيديولوجي جديد قديم حتى تُسوّغ اتحادها الاقتصادي في زمن العولمة، ولذا لا نعجب من لجوء الاتحاد الأوروبي، في بحثه عن هوية ثقافية تعطي شرعية لأوروبا التكنوقراطية، إلى مجموعة من المؤرخين، حاثّاً إياهم على نبش تاريخ أوروبا؛ سعياً وراء ما يمكنه أن يمنح هذه الهوية الناشئة ما يسوغ تسويقها إلى العالم. وفي هذا السياق تأتي كتابات المؤرخ الفرنسي Sylvain Gouguenhein (سيلفان كوكلهاين)، التي توجت بكتاب تحت عنوان "أرسطو في جبل سان ميشال، الجذور الإغريقية لأوروبا المسيحية" وهو خلاصة تراكمات أكاديمية تصب كلها في مشروع إعادة صياغة هوية أوروبية خالصة. فما إن صدر هذا الكتاب سنة ٢٠٠٨م حتى أحدث ضجة في الأوساط الجامعية، سرعان ما انتقل مداها إلى وسائل الإعلام.

والحقيقة أن جهد الكاتب لم يتجاوز محاولة التوثيق لنظرية قديمة جديدة تتلخص في قراءة تطهيرية للتاريخ الأوروبي تعيد الاعتبار للقرون الوسطى، بعدّها قرون تنوير علمي؛ لتتخلص من مقولة انتقال الفكر الإغريقي عبر البوابة الفلسفية للترجمة العربية لأعمال أرسطو وأمثاله، مبرراً استحالة أن يتمكن العرب من استيعاب الفلسفة الإغريقية، وتجاوزها نحو تحرير للعقل من هيمنة الغيب؛ بسبب أن هؤلاء، وإن مَنَحُوا العقل مكانة لائقة في سُلَّم المعرفة، إلا أنهم ما فتئوا يضعونه رهن الشريعة.[٤٦] ولم يأل الكاتب جهداً في سلب المسلمين مبادرتهم الحضارية، جاعلاً منهم عالة على الإرث اليوناني والإغريقي. وقد استجمع الكاتب كل جهده في حشد الأدلة والبراهين على ما ذهب إليه، والحق أن الموضوع يستحق وقفة من المؤرخين المسلمين وغير المسلمين ممن

[46] Gouguenheim, Sylvain. *Aristote au Mont Saint Michel, Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris: Seuil, 2008, p.165.

يرون في ذلك إجحافاً في حق الإنسانية ممثلة في بعدها الإسلامي، إلا أن الذي يعنينا في هذا المقام، هو إبراز إصرار الكاتب على رسم لوحة لحضارة انبثقت من حركية داخلية، مع عزم مسبق على إفراغ ظاهرة التفاعل الحضاري مع الآخر من كل إيجابياتها.

لقد جاء هذا الكتاب تتويجاً لكتابات أخرى لمثقفين غربيين على مدى القرنين الماضيين، هدفها منح شهادة ميلاد لنشأة تكتل ثقافي-ديني قائم على فكرة أوروبا، وحتى يكون لهذا المولود نسب شرعي حضاري، راحوا يبحثون له عن سند تاريخي وثقافي، فوجدوه في أسطورة الإرث الفلسفي اليوناني-الألماني، الذي أقصى من سجلاته كل آثار غير مسيحية وغير رومانية، بما فيها الإرث الأندلسي. وهذا ما يؤكده سمير أمين في كتابه (التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة) حين يلمح إلى أن خرافة "الأسلاف الإغريق لعبت دوراً جوهرياً في البناء الأيديولوجي للتمركز الأوروبي، والذي يقوم على فرضية استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم، فروما، إلى القرون الوسطى، فعصر التنوير، فالحداثة. وفي هذا الإطار لم يعمل حساب الفلسفة العربية الإسلامية إلا كوسيلة نقل الوراثة اليونانية. وكان الرأي السائد أن الإسلام لم يضف شيئاً مثيراً للفكر اليوناني، بل وإنه في حدود محاولته لإنجاز إضافات إلى السابق قد فشل، أو على الأقل فَعَلَه بأسلوب غير مُرْضٍ."[٤٧]

وفي مقابل موقف الطمس هذا، ننقل عن غربيين قولهم: إن الفلسفة الأندلسية هي الحجر الأساس الذي أتاح للفكر الأوروبي بناء هويته الفلسفية.[٤٨] لكن يجب ألا يعني ذلك البحث عن سلوى نوستالجية* ماضوية تسد ثغرة من شعورنا بالنقص أمام التفوق

[٤٧] أمين، سمير. **التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة**، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٢م، ص١٠١-١٠٢.

[48] De Libera, Alain, *Autour d'Averroès,* Marseille: Parenthèses, 2003, p13.

* نوستالجيا nostalgia غلو في الحنين إلى الوطن حتى يصبح حالة مَرَضية.

الغربي، وإنما الذي يعنينا بداءة هو الكشف عن الحالة الاستثنائية التي فرضها التنوير الغربي على تاريخ العلاقات بين الحضارات، ألا وهي حالة التضاد والتقابل المفضي إلى الصراع والغلبة، التي بدأت بالانتقاص من فعالية الآخر في صياغة الأنا، وانتهت إلى إلغائه تماماً؛ لتنتصب أمام ناظرينا هوية أوروبية حداثية، مقابل هوية هلامية غامضة تدعى الفضاء الإسلامي. ومن منطق التضاد كان لا بد أن يوصف هذا الفضاء بكل ما يناقض الهوية الحداثية: كالتخلف، والرجعية، والاستبداد، والتطرف، والقائمة لا تزال مفتوحة.

خامساً: صورة الأنا في مخيلة الأنا

حينما توعز الأنا الغربية لهذا الفضاء الإسلامي بأن لا مقام له إلا في الحداثة الأوروبية، وبصفته مستهلكاً لمنتوجها الفكري والتقني وحسب؛ لأنه لم يسهم فيها بتاتاً، فإنها بذلك تكون قد صنعت لهذا الفضاء صورة الدخيل المغلوب؛ لتأخذ طريقها إلى الوعي الغربي في مقابل صورة الأنا الغالب. والأدهى من ذلك أن المغلوب قد تبنّى الصورة التي شكّلتها المخيلة الغربية عنه، فانقسم إلى: مُولَع بتقليد الغالب في سعيه إلى تحويل سلبية الصورة إلى إيجابية محددة أطرها في الثقافة الغالبة، أو إلى مُولَع باستلهام تاريخ غلبته ليصنع صورة ذاتية تستمد إيجابيتها من قراءة سلبية لصورة الآخر الغالب.

وعليه، فإن إعادة الاعتبار للنموذج الأندلسي يجب أن يتجاوز الرد على موقفي الاستهجان والطّمس، فهو ليس بالنسبة لنا ورقة احتجاج نبرزها أمام الغرب، مطالبين إياه بالاعتراف بنا طرفاً شارك في تأسيس نهضة تنويرية، تعويضاً عن عجزنا عن التفاعل الإيجابي مع إحدى تداعيات هذه النهضة (العولمة)، وإنما الذي يعنينا من شأن الإرث الأندلسي، هو إحداث رجة على مستوى الوعي العربي-الإسلامي؛ لإخراجه من خندقه الأيديولوجي الذي كرسته نزعة أوروبا والغرب نحو السيطرة، والقائمة على الفصل بين الأنا/الحداثي، والآخر/الظلامي المتخلف.

علينا أن نتجاوز ثنائية الغالب والمغلوب، الحداثي والظلامي، علينا أن نسهم من جهتنا في تحطيم الصورة التي فرضها علينا التمركز الغربي، مثلما يقوم مثقفون في الضفة الأخرى من البحر المتوسط بتكسير هذه الثنائية: فها هو (جاك دريدا)، بصدد حديثه عن الحداثة والهوية الأوروبية، يعلن قائلاً: "نحن اليوم مستعدون ربما للتسليم بأن حضارتنا الحديثة ومجتمعنا الصناعي لم يولدا من فراغ. لكن هذا الأمر البسيط والبديهي لا يزال محاطاً بأعظم التشويش وبصمت دائم؛ نتيجة لما يقارب القرنين أو الثلاثة قرون من الإنكار."[٤٩] وها هو (تودوروف) في كتابه المشهور (نحن والآخرون) يعمد إلى تتبع الهاجس المركزي الذي غذّى مسيرة الفكر الأوروبي والفرنسي على الخصوص في تعامله مع الآخر، فيرصد تحول الإثنية المركزية الغربية إلى كونية غير مركزية، حينما رمت إلى إثبات عالمية قيمها، من خلال التأسيس عقلانياً للمفاضلة التي تعقدها بين قيمها والقيم الأخرى.[٥٠]

وهذا التجاوز للثنائية كان له الأثر في ظهور شريحة من المثقفين الغربيين تدعو إلى إعادة تعريف الهوية الأوروبية-الغربية، من خلال إعادة الاعتبار للعامل الثقافي الإسلامي، الذي ساهم ذات يوم في بعث فكر تنويري، كان المحرك الحقيقي لنهضة اليوم. فحينما يعلن Alain De Libéra (ألآن دو ليبيرا) في مجلة Manière de voir،[٥١] أن الغرب قد نسي إرثه العربي، فإنه يعبّر تعبيراً مضاداً عن نظرية عجز أصحابها عن إقامة الحجة على صدقيتها، لكنها صاحبة السيادة عند الرأي العام في كُلٍّ من ضفتي المتوسط، وهي ماثلة في أن العرب كانوا ولا يزالون وسيظلون أجانب عن الغرب، مما يوحي أن الفكر العربي-الإسلامي هو جسم أجنبي أقبل من الخارج، وعليه أن يعود من حيث أتى!

---

[٤٩] الشرقاوي، **لقاء مع جاك دريدا**، مرجع سابق، ص٥٤.

[50] Todorov, *Nous et les autres*, p22.

[51] De libera, *"Fractures en Méditérranée"*, p13.

ويرى الكاتب أن هذا الرفض الواعي لهذا المركب الثقافي قد انغرس في الذهنية الغربية؛ إذ أضحى إحدى السمات التي تأسست عليها الهوية الأوروبية. ويستدل على ذلك بالإقصاء الذي تمارسه المناهج العلمية في حق الإسلام المتوسطي؛ فجمهور الطلبة يجهل كلية الفلسفة والعلوم العربية في العصر الوسيط. فالفلسفة الغربية المعاصرة لا تفتر تذكّر أبناءها بأصولها اليونانية والألمانية؛ ليتحول إقصاء المساهمة العربية إلى هاجس ثقافي يلاحق مُروّجي فكر الهوية الأوروبية، من هذا السيناريو اليوناني-الألماني الذي يدعو الكاتب المفكرين الغربيين والعرب على السواء للتخلص منه؛ لأنه السيناريو الذي يخدم أفكار العنصرية التي يتبناها اليمين المتطرف، وهو السيناريو ذاتُهُ الذي يتكئ عليه المتطرفون من المسلمين لتعزيز الانطواء على الذات.[٥٢]

والجديد في الأمر أن هذا الصوت وأمثاله، يدعو إلى الحديث عن عناصر عربية-إسلامية مكونة للفكر الأوروبي. وهو ما يحملنا على القول: إن الهوية الأوروبية والغربية على العموم لم تعد تستطيع الاستمرار في تجاهل الإسهام العربي الإسلامي في تشكيلها، وذلك على مستوى إعادة الاعتبار للإنسان في التاريخ والعقل في الفلسفة، وهو ما يحملنا في الوقت ذاته على القول إن الهوية الأوروبية الحداثية هي في وجه من وجوهها هويتنا التي استندت إلى خصوصية الإرث الأندلسي. وهذا ليس مدعاة للافتخار والاعتزاز، وإنما هو دعوة إلى مراجعة الحداثة الغربية، لا بوصفها منتوجاً أجنبياً عنا، نتعامل معه من موقف الضحية، وإنما بوصفه إفرازاً لنهضة تنويرية ساهم فيها الفكر الأندلسي في تحرير العقل والمبادرة الإنسانية من الكبت الكنسي. وعليه، فنحن المسلمون اليوم، نستشعر أن لنا الحق في نقد الحداثة، لا بوصفها ثقافة قادمة من بعيد، ولكن بوصفها نتاجاً تراكمياً معرفياً وثقافياً مرتبطاً بالهوية، كان العنصر الإسلامي قد شكَّل لبنة من لبناته.

---

[٥٢] المرجع السابق، ص١٤.

فمراجعتنا للحداثة الغربية ليست مراجعة الشرقي للغرب، ولا الروحي للمـــادة، وإنما هي مراجعة ذاتية داخلية لثقافة إنسانية مشتركة. ومن حقنا ونحن جـــزء منـــها؛ إيجابي في الماضي، وسلبي في الحاضر (مستلهم لمنتجات الحداثة)، أن نعيد مراجعتـــها، ليس بوصفنا أغراباً، بل بوصفنا منتجين ونتاجاً للحداثة، فإذا كانت كتابات ابن رشد قد ساهمت في تحرير العقل من الوهم الميتافيزيقي، فإن مثيلاتها اليوم مـــدعوة لتحريـــر الإنسان من الوهم العقلاني العلموي في جوهره التكنولوجي، الذي أدى إلى انسدادات سياسية وروحية تجلـــت في أنظمـــة أيديولوجيـــة عنيفـــة، أفـــرزت الاســـتعمار، والهولوكوست، والقولاق.*

فالحوار داخلي، ولنا الحق في أن نساهم فيه بوصفنا شركاء في بعـــث حضـــاري تنويري، قاده تحرره العنيف من هيمنة الوهم إلى أن يصبح أسير وَهْمٍ جديد، لم تعـــد انعكاساته تقف عند حدود أوروبا، وإنما طالت كل بلاد العالم، وطالت بشكل فَـــجٍّ وغليظ بلدان العالم الإسلامي التي تعيش حالة من التشوه.

فالهُوّة التي تحاول أن تكرسها العولمة بين الشرق الإسلامي والغـــرب اللائكـــي-المسيحي-اليهودي، إنما هي هوة مفتعلة تعتمد خلق صورة نمطية للآخر الذي يجـــب تدميره؛ لتنبعث من رماده صورة الأنا. لذا يجب أن لا تنطلي علينا هذه الخدعة الـــتي ترمي إلى خلق حواجز وفواصل تعزز انطواءنا حول الذات، وتحول دون تواصلنا مـــع الغرب الذي نختزله في صورة العدو اللدود، بينما الغرب أغراب. ويكفي أن نعزم على التواصل حتى نجد من الغربيين هيئاتٍ وأفرادٍ، من يتعاطف مع قضايانا! ومن هو علـــى استعداد لإقامة جسور حوار وتعارف، بل وإقامة جبهة إنسانية لمقاومة الانعكاســـات السلبية للعولمة على كافة الأصعدة. وإن هذه المقاومة قد تبدو في عرف بعض المـــثقفين

* القولاق Goulag نظام معتقلات وسجون أقامها النظام الشيوعي بعد ثورة ١٩١٧م في روسيا، يمـــارس فيـــه المعتقلون أعمالاً شاقة بالسخرة (دون أجر)؛ بسبب معارضتهم للنظام الشيوعي، وأصبح مصطلحاً يطلق علـــى أي نظام يمارس هذه القسوة على المعارضين السياسيين له.

ضرباً من أحلام اليقظة، مفترضين أن العولمة قدر البشرية الجديد الذي لا مناص من الاستسلام له، مرددين مع بعض الأصوات الغربية أغنية نهاية التاريخ والإنسان.

إنَّ الأمر يتطلب مِنّا وقفة مع من يؤمنون بالحتمية الحضارية، ومن أعراضها عبثية الحوار بين طرفين لم يعترف أحدهما بتعادلية الحوار. وفي الاعتراف إشكالية تستدعي حلاً يضمن حضور المتحاورين بمستوى واحد؛ فالواقع يفنّد ظاهرة المستوى الواحد، ويؤكد وجود مستويين بشرخ كبير نجمله في المعادلة الآتية: "المستوى الأول-المحاور رقم١- أي الغرب: قوي، يملك المرجع وآليات الحوار، كما يملك موضوع الحوار، المستوى الثاني-المحاور رقم٢- أي الشرق: ضعيف، لا يملك المرجع، ولا يعي موضوع الحوار، ذلك أن الأول ذو طبيعة شكلانية يحكمها المتغير العابر السريع المندرج في المصلحة، وهو المتغير المؤسس للسلامة المنهجية والفكرية عندها، أما الثاني فهو حاضر بطبيعة وجدانية قلقة، تتجاذبها صيغ الماضي والحاضر بضعف منهجي وبغموض معرفي، وطبيعي أن تغيب السلامة المنهجية والفكرية هنا."[٥٣]

وللخروج من هشاشة الثاني وضعفه، يقترح مجموعة من المثقفين، الذين هم أسرى حالة من الدونية، احتذاء الغرب في إحداث قطيعة معرفية واستعمال المنهج العلمي الذي يستمد جوهره من ثقافة الآخر في دراسة و(نقد) ثقافة الأنا، مع ما يفرزه هذا المنهج من رَفعٍ لكل قدسيةٍ للخطاب الغيبي، وعدّه نصاً، بغض النظر عن مصدره الإلهي، وذلك في إطار ما يسمى بعولمة المناهج العلمية الغربية، وعدّها أداة معرفية صالحة لكل زمان ومكان، ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

إن حملتنا على هذه النظرة لا تمس المناهج العلمية بوصفها وسائط معرفية؛ لأننا في الحقيقة لا غنى لنا عنها في محاولتنا للتعامل مع التراث، وأرى أن الشرط الذي وضعه

---

[٥٣] بوقرورة، عمر. أسئلة الحوار، بحث في ظل الإرباك المرجعي، الجزائر: **مجلة الإحياء**، العدد٦، ٢٠٠٢م، ص١١٥.

زكي الميلاد[٥٤] للاستفادة من هذه المناهج، داعياً إلى العمل على ضبطها، والتحكم بها، والتمكن منها ليس بالأمر اليسير، ويحمل قسطاً كبيراً من المغامرة المعرفية. إنما الذي يثير نقدنا هو تحول هذه الأدوات المعرفية-الإجرائية إلى أيديولوجيا علمية، تتعامل مع الذات الحضارية على غرار تعامل العالم التجريبي مع مادة، هو مدعو إلى الانفصال عنها؛ إذ هذا شرط موضوعي للوصول إلى النتائج العلمية المرجوة.

والحقيقة أن هذه النظرة ليست بدعاً من تاريخ صراع الثنائيات المتضادة في مشهدنا الثقافي على مدار القرنين الماضيين، بل هي استمرار وتواصل لنظرة "حداثية" قديمة، تجددت بتجدد نظرتها إلى العولمة على أنها نهضة تنويرية جديدة جاءت لتحرر الإنسان من الهيمنة بكل أشكالها؛ تحرره من هيمنة الديكتاتورية بفرض النظام الديموقراطي بوصفه نموذجاً للحكم في سائر العالم، وتحرره من هيمنة الاستعباد من خلال الدفاع عن حقوق الإنسان، وتحرره من ويلات مجرمي الحرب بإنشاء محكمة العدل الدولية، وتحرره من التخلف بإدخاله في عصر التكنولوجيا وعولمة الاتصالات، وتحرره من الفقر من خلال ما يوفره انفتاح السوق العالمية من حركة رؤوس الأموال والمقدرات البشرية دون حواجز تذكر، وأخيراً تحرره من هيمنة الأسطورة في تشكيل وعيه للحاضر والتاريخ، من خلال عولمة المناهج العقلانية في دراسة موروثه الثقافي، ما يؤهله للدخول في حوار مع الغرب من منطلق التكافؤ الحضاري.

ونحن بصدد مواجهة تحديات قرن جديد، نجد أنّه ما زال كل فريق ينظر إلى العالم من خلال الكوة الأيديولوجية التي اختصرت تحليله في قراءة مبسطة ومريحة تعفيه من كل الحيرة والقلق الوجوديين،؛ إذ بينما يرى أنصار التحديث أن العولمة فرصة تاريخية للتحرر من كل الهيمنات بما فيها هيمنة الهوية بمفهومها التراثي، ينبري لهم أنصار الأصالة معلنين الحرب على العولمة التي جاءت في زعمهم للفتك بهويتهم.

---

[٥٤] الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٦٩.

وبعيداً عن التخندق الأيديولوجي في تحليل العولمة، فإن أهم نتيجة خلصنا إليها من خلال دراسة العلاقة المتشابكة بين الهوية والعولمة، هو كشفنا لما تموج به أعماق المجتمعات البشرية من إرهاصات لتحولات اجتماعية وثقافية تُقبل عليها الإنسانية، بعد أن بدا لنا أن أسطورة الفكر العقلاني الذي ألّه الإنسان، وجعله مركز العالم على وشك التلاشي، وأن إقصاء الغيب عن تشكيل التاريخ على وشك أن ينغلق قوسه. فلا بدّ من التفكير فيما بعد العولمة، وهو عهد قد تتشكل ملامحه من خلال عودة الهوية مطلباً اجتماعياً ونفسياً وجودياً، وإذا كان (أندريه مالرو) قد تنبأ بأن القرن الواحد والعشرين سيكون عصر الدِّين، فإنه قد يكون -أيضاً- عصر الهوية. ولنا أن نتساءل: هل رَفْضُنا لنظرية (صاموئيل هنتنغتون) في مستقبل بشري يحكمه صراع الحضارات من شأنه أن يجنب البشرية احتمال حدوث صراعات ذات أبعاد هوياتية؟ للأسف ستكون الإجابة لا. وبناء على هذه الإجابة كيف يمكننا أن نتجنب ذلك؟ أظن أنّ علينا التحضير لما بعد العولمة من خلال فتح أبواب الحوار مع شعوب وقبائل العالم لنتعارف، إنه السبيل الوحيد لوضع حد للتلاعبات الجيو سياسية التي يتقنها بارونات العولمة.

خاتمة:

لقد أوردتُ هذه القراءات المركزية لتاريخ الهوية الأوروبية ونقيضاتها المنفتحة على التراث الإنساني المشترك؛ لأقول: إن هذه القراءة التاريخية لأثر التمركز الغربي في صياغة الأنا الغربية التي لامسنا تداعياتها في بعض أوجه الخطاب التاريخي الغربي، يجب ألا تستغرقنا في تحليل تعميمي يشل فكرنا عن متابعة المسارات الثقافية التي اتخذتها هذه النظرة بفعل هزات تاريخية ألجأتها إلى مراجعة مسلماتها.

ولتحقيق ذلك علينا أن نتجاوز من جهتنا بعض المعوقات الذاتية، وهي ممثلة في:

– الشرط الوهمي في ضرورة استيفاء الشروط اللازمة للوعي (وعي الذات، ووعي الآخر)؛ للانطلاق في حوار مثمر وفعال، وهو الأمر الذي يحتم علينا أن نمضي زمناً في التحضير للحوار، والنتيجة انحصار جُلِّ جهودنا في سجن التنظيرات والأمنيات السعيدة، بينما يظل العالم من حولنا يضج بالحركة والتحول. وكلما توهمنا استكمال شروط دخول حوار مع الآخر، استيقظنا على مجموعة من المعطيات التي لم نشهد ولادتها، فنعود إلى تقوقعنا؛ تحضيراً لشوط آخر، وهكذا دواليك...

– ضرورة نجاح الحوار الداخلي (الإسلامي- القومي- الوطني- اليساري)؛ إذ هو شرط للدخول في حوار مع الآخر الغربي على الخصوص، وحقيقة الحوار الداخلي لا غنى عنه؛ من أجل بلورة مشروع هوية في مواجهة الآخر، لكنه ليس شرطاً للانطلاق في حوارنا مع الآخر، بل من الأنجع أن يتزامن الحواران، ولعل حوارنا مع الآخر قد يسهل علينا تجاوز كثير من العقبات الوهمية التي تحول دون تواصل داخلي جاد.

– نظرة التمركز الحضاري التي نعيبها على الغرب، ليست سمة دائمة للثقافة الغربية وملازمة لها ملازمة مطلقة تنبع من طبيعتها الحداثية، وإنما هي إفرازات عوامل تاريخية أكسبت الغرب قوة أضفت على إرادته في السيطرة شرعية حضارية. أي أن هذه النظرة قد تتزحزح عن طبيعتها البديهية، وبالفعل قد بدأت تتزحزح لتتحول إلى تساؤل مؤرق ترجمته كتابات نخبة مثقفة، وتفاعل قطاعات كبيرة من الرأي العام الغربي مع قضايا الشرق المغلوب على أمره. ثم إن إصرارنا على اتهام الغرب بالنظرة المركزية للعالم، مع إعراض مطلق عن كل المتغيرات الطارئة على مسار الفكر الغربي في علاقته بالآخر، قد يخفي بين طيات خطابنا الثقافي رغبة انتقامية في تحطيم هذا الآخر؛ لإعادة الاعتبار للأنا الجريحة، وذلك من خلال رد فعل ثقافي، ظاهرُه كشف سَوْءَة الغرب، وباطنه إرادة بناء ذات نرجسية يتمحور حولها الوجود.

– نبذ رؤية الغرب بوصفه وحدة حضارية منسجمة تجمعها أيديولوجيا واحدة تتخندق فيها لمواجهة الشرق الإسلامي؛ فالغرب متنوع المشارب، ومتعدد الطروحات،

ومنفتح على التجارب الإنسانية الأخرى؛ لذا علينا أن نبحث عمّن يفهمنا ومن هو على استعداد لسماعنا، على أن تكون لدينا القابلية نفسها لسماع الآخر.

ومن أجل ذلك فإننا جميعاً مدعوون إلى أن نرتقي بالمواجهة إلى مصاف الحوار حيث نبحث كلنا عن لقاء ثان بين الإنسان والعالم، وذلك من خلال تحقيق غائية وجوده الماثلة في التعارف. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣)

وأهم مشروع علمي يمكنه أن يجسد لنا عملياً مبدأ التعارف على أرض الواقع الثقافي، هو محاولة الوقوف عند طبيعة الصورة التي تختزنها ذاكرة كل هوية في تصورها للآخر. والكل يعلم أننا نعيش في عالم تسوده الأفكار المسبقة والأحكام الجاهزة وأشكال الإقصاء والإلغاء التي تأتي من مشارب متنوعة، ما يتطلب من الدارسين تأسيس معرفة بالثقافات والشعوب قائمة على التبادل والتفاهم.

طبعاً مهمة كهذه، قد تبدو لأول وهلة حلماً طوباوياً، إلا أننا نعدّ ذلك أهم مسؤولية قد تُلقى على عاتق الدارس الجامعي في ميدان العلوم الإنسانية. وعليه فإنه لا بدَّ من إعادة التفكير في المناهل الأيديولوجية والأسطورية التي تستند عليها الثقافات في تبرير سياسة الانطواء على الذات، ويغلب عليها شعور غامر بعقدة التفوق، أو في تمرير سياسة الارتماء في أحضان الآخر، ويأسرها شعور بالدونية. إن هذا التفكير من شأنه أن يساعد هؤلاء وهؤلاء على تجاوز هذه العقد؛ من أجل إرساء ثقافة الاختلاف الذي لا يفسد للود قضية.[٥٥]

---

[٥٥] ابن غنيسة، نصر الدين. **في بعض قضايا الفكر والأدب**، الجزائر: دار الأمة، ٢٠٠٢م، ص٥٦.

أزمة المجتمع العربي في الخطاب العربي المعاصر

رضوان زيادة[*]

مقدمة:

تبدو الإشكاليات الفكرية التي يشتغل عليها الخطاب العربي المعاصر محدودة ومحصورة بعدد قليل من القضايا، فمنذ اشتغاله في ثنائيات من مثل: الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، والشورى والديمقراطية، والإسلام والغرب، ومفهوم العقلانية واللاعقلانية، وغيرها، نلحظ أن أحد طرفي هذه الثنائيات كان دائماً مستنسخاً من الفكر الغربي في سياق تطوره التاريخي، وأحياناً تكون الإشكالية نفسها منقولة من الفكر الغربي، ويُطلب من الفكر العربي الاشتغال عليها كما يحدث الآن مع تيار ما بعد الحداثة. إننا لو حصرنا عدد هذه الإشكاليات لوجدناه ضئيلاً، وينتهي بعدد محدود جداً، على الرغم من مرور أكثر من قرنين على بداية دخول العالم العربي صدمة الحداثة، إلا أن الخطاب العربي دائماً ما كان يعيد ويجدد قوله في هذه القضايا، ولا يخف الجدل حولها إلا بعد انقضاء الزمن التاريخي الذي يرافق ظهورها، دون أن تكون هذه الإشكاليات قد وصلت إلى حالة من النضج الفكري والمعرفي، الذي يُمكّنها من الاستفادة من القضايا المتشابكة والمتداخلة.

أولاً: عوامل البناء الحضاري

كان المؤرخ الفرنسي (فرناند بروديل) قد ميّز في كتابه (المتوسط والعالم المتوسطي)[1] بين طبقات تاريخية ثلاث، تلازمها أزمنة أو وتائر زمنية ثلاث، يمكن تحديدها بما يأتي:

---

[*] باحث وأستاذ زائر في جامعة هارفرد، وكبير الباحثين في معهد الولايات المتحدة للسلام – واشنطن. البريد الإلكتروني: radwan.ziadeh@gmail.com

المستوى الأول: هو مستوى الأحداث أو ما يجري على السطح، وزمنه هو الزمن الفردي السريع الوتيرة، أما المستوى الثاني: فهو مستوى الظروف والتقلبات التي تطال حياة المجتمعات، دون أن يصل فعلها بصورة دائمة إلى بنى هذه المجتمعات العميقة. ووحدات القياس الزمني في هذا المستوى لا تتجاوز بضع عشرات من السنين، وذلك للكشف عن مراحل أو حقبات قصيرة، أما المستوى الثالث: فهو يتناول الطبقة التحتية من التاريخ، أي: الوقائع التي تستمر حقباً طويلة الأمد، وفي هذا المستوى يوسع التاريخ حقله وقياسه حتى أقصى الحدود، فيظهر حركات وتراكمات استمرت قروناً، وتبرز الأسس الصلبة التي يبنى عليها التاريخ في جملته، وهذا التاريخ هو ما يسميه (بروديل) بـ: "تاريخ الحقبات الطويلة الأمد" أو"تاريخ البنى".

وعلى ذلك فمن المستحيل الحديث عن ما يسمى عوامل البناء الحضاري خلال فترة قصيرة جداً، كما فعل إبراهيم عبد الباقي في كتابه "الخطاب العربي المعاصر"؛ إذ حاول التنقيب عن عوامل البناء الحضاري عند المفكرين العرب المعاصرين قبيل حرب الخليج الثانية وبعدها، افتراضاً من أن هذه الحرب أحدثت الكثير من التغيرات في التصورات حول الحضارة وعوامل بنائها، وهو لذلك يحدد الكتابات -أيضاً- بأنها تلك التي صدرت من سنة ١٩٩٠م إلى سنة ١٩٩٦م.[٢]

إن تتبع الكتابات التي صدرت في هذه الفترة بوصفها ساهمت في "النهضة" الحضارية، أو على الأقل أدّت دوراً في التحريض الحضاري، فيه إسقاط منهجي لمفهوم التراكم التاريخي، الذي يعد المفتاح الرئيس لفهم معاني التحدي الحضاري أو النهضة الحضارية. فهذه الفترة القصيرة أقرب ما تكون إلى مستوى الأحداث، أو ما يجري على السطح بتعبير بروديل، وتنبؤ أو تَكشُّف التحولات العميقة داخل الطبقات الحضارية للمجتمعات يحتاج إلى ما يسمى "تاريخ الحقبات الطويل الأمد".

---

[١] بروديل، فرناند. **المتوسط والعالم المتوسطي**، ترجمة وتحقيق: مروان أبي سمرا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م.

[٢] عبد الباقي، إبراهيم محمود. **الخطاب العربي المعاصر:عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية**، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

ثانياً: في البحث عن أصل المفاهيم

تُعد كلمة "الحضارة" كلمة مفتاحية عند دراسة عوامل النهوض الحضـاري؛ إذ ترتبط كلمة حضارة (civilization) بأصل ورودها أو جذرها، على الرغم من التغيّر المعرفي والتطور الدلالي الكبير الذي طرأ عليها؛ إذ إنها تعـود إلى الجـذر اللاتـيني (Civites) بمعنى مدينة أو (civis) بمعنى ساكن المدينة، أو (civilis) بمعنى مـدني، أو (citizen) وهو ما يعرف به المواطن الروماني المتعالي على البربري.[٣]

وعلى الرغم من التحولات المعرفية والمدلولات المضافة إلى الكلمة، إلا أن دلالات جذورها وهي المدينة، لم تزل راسخة ومحددة لهذا المفهوم.[٤] وهكذا فإننـا نلاحـظ بشكل واضح ظهور مصطلح (civilization) مرتبطاً مع حدوث نمـط اجتمـاعي واقتصادي جديد، بما يحمله هذا النمط من تحولات وتغيرات على مسـتوى الأفكـار والعلاقات الاجتماعية.

إلا أن هذا المصطلح سيختلط مع مصطلح آخر أقدم منه تاريخاً وهو (culture)، الذي غالباً ما يترجم بالثقافة، وأحياناً بالحضارة. وسيرتبط تحديد المصـطلحين مـع بعضهما، بمعنى أنه على الرغم من التداخلات بين المصطلحين إلا أن كل واحد منهما سيستخدم في تحديد الآخر وتوضيحه.

فمصطلح (culture) الذي يعود إلى اللفظ اللاتيني (culture)، يعـني: حـرث الأرض وزراعتها، وسيظل هذا المدلول مرتبطاً مع المصطلح طوال العصرين اليونـاني والروماني.

ومع (إدوارد تايلور) في كتابه "Primitive Culture" عـام ١٨٧١، سـتأخذ كلمة (culture) معنى (أنثربولوجيـاً)، سيسـيطر عليهـا، وسـيُحمِّلها دلالاتـه، فـ(culture) لدى (تايلور) هي: ذلك الكل الذي يشتمل: المعرفة، والعقائد، والفن،

[٣] نصر، محمد عارف. **الحضارة – الثقافة – المدنيّة، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**، فرجينيا؛ الولايـات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٤.

[٤] نيف، جون. **الأسس الثقافية للحضارة الصناعية**، ترجمة: محمود زايد، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٢م، ص٢١٤.

والأخلاق، والقانون، والعُرف، وكل القدرات والعادات الأخرى، التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع الذي يعيش فيه، وستتبع جميع التعاريف (الأنثربولوجية) للحضارة خطى (تايلور) في تعريفه.[٥]

وهكذا سنلحظ تداخلاً كبيراً في الفكر الغربي في تعريفه لكل من (civilization) و(culture)، إلى أن أتى المفكرون الألمان الذين سينقلون مفهوم (culture) إلى (kulture)؛ لتكتسب الكلمة بذلك مضموناً جماعياً، ولتدل على التقدم العسكري الذي يحصل عليه الفرد أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة، وذلك اتساقاً مع التصور الألماني لتاريخ البشرية، الذي يُعد درجات التقدم الفكري معياراً أساسياً للتمييز بين مراحله.[٦]

وغالباً ما استعمل المفكرون الألمان من مثل: (اشبنجلر)، و(اشفيتسر)، و(كاسيرر)، كلمة (civilization) من قبيل الانتقاص، وللدلالة على أن الحضارة في طريقها إلى الاحتضار أو الإفلاس،[٧] لا سيما إذا استذكرنا سيطرة مفهوم الدورات الحضارية في تفسير التاريخ على المفكرين الألمان.

وهكذا نجد أن هناك تداخلاً كبيراً في الفكر الغربي بين (civilization) و(culture)، فمنهم من جعلهما مترادفين، ومنهم من جعل أحدهما قاصراً على نواحي التقدم المادي، من: آلات، ومؤسسات، واختراعات، إلخ، وهناك من جعل أحدهما شاملاً لكل أبعاد التقدم، وهناك من قصر المفهوم على نواحي التقدم الخاصة بالفرد، وهناك من رأى أنها تشمل الفرد والجماعة، وآخرون عدّوا (civilization)

[٥] **معجم علم الاجتماع**، تحرير البرفسور دينكن، ترجمة: إحسان محمد الحسن، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م، ص٦٧.

[٦] محمود، أحمد حمدي. **الحضارة**، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص١٦.

[٧] انظر:

- اشبنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤م.
- اشفيتسر، آلبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م، ص٣٧٨.
- كاسيرر، وآرنست. **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ترجمة: إحسان عباس، بيروت: دار الأندلس، ١٩٦١م.

مفهوماً عالمياً، وأن هناك حضارة واحدة دائماً، تساهم فيها كل المجتمعات بنصيب ما، أما (culture) فهي خاصة بكل شعب.[٨]

فإذا انتقلنا إلى الحديث عن الفكر العربي وتلقيه للمفاهيم السابقة، وجدنا أن المصطلحات (الحضارة – الثقافة – المدنية) قد انتقلت إليه عن طريق الترجمة وفي بداية عصر النهضة، أي منذ أواخر القرن التاسع عشر، فضلاً عن أننا نلحظ اضطراباً واضحاً في تعريب هذه المفاهيم، فكلمة (civilization) قد تم ترجمتها بالمدنية لدى كل من: الطهطاوي، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وترجمت تارة أخرى بالحضارة كما هي عند محمد حسين هيكل وغيره.[٩] هذا الالتباس ناشئ عن عدم وجود مرادف دقيق لكل من المصطلحات السابقة، ناهيك عن عدم وضوح دلالات المفاهيم نفسها في الفكر الغربي؛ فلفظ ثقافة بالمعنى المتداول الشائع حديث النشأة، ومعناه القديم في التراث العربي لا يتطابق مع الأصل الغربي للكلمة.

لذلك نجد أن الخطاب العربي يكاد يستخدم الألفاظ الثلاثة ليدل على معنى واحد، وإن كان بدأ يظهر اتجاه للتفريق بين (المدنية) على أساس أنه يرتبط بالأوجه العملية والمادية لحياة المجتمع، وعدّ (الثقافة) مجموعة المعلومات التي يقوم عليها نظام حياة أي شعب من الشعوب، فهي على هذا أسلوب حياته ومحيطه الفكري ونظرته إلى الحياة، ولا بد أن تكون خاصة به، نابعة من ظروفه، واحتياجاته، وبيئته الجغرافية، وتطور بلاده التاريخي الحضاري.[١٠] أما الحضارة فهي المثل السائدة في المجتمع، التي تجمع بين أفراد المجتمع كله في وحدة معنوية، وبحيث تكون ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية، ويُشكّل تراكم هذه المجهودات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والصناعية تحقيق الرقي والتقدم لهذا المجتمع، وبذلك

---

[٨] نصر، محمد عارف. **الحضارة – الثقافة – المدنية**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٩] المرجع السابق، ص٣٩ وما بعدها.

[١٠] مؤنس، حسين. **الحضارة**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم٢٣٧ ص٣٧٥.

تكون الحضارة: محصلة النشاط المعنوي والمادي للمجتمع، وهو تراكم حدث عبر مئات السنين.

وفي الوقت ذاته لابد من وقفة متأملة مع مصطلحي: "التقدم"، و "التخلف"؛ لنرى كيف استخدمهما وتداولهما الخطاب العربي المعاصر؛ إذ طرحا منذ البداية إشكاليات عدة تتعلق بمدى مطابقته للواقع العربي أولاً، وثانياً الإصرار على إحلال نموذج التقدم الغربي بوصفه معياراً لسلم التطور والتخلف؛ فالاقتراب منه يعني تقدماً والابتعاد عن نموذجه يضع صاحبه في بؤرة التخلف.[١١]

ولذا بدأ البعض في استخدام مصطلح التقهقر أو التراجع الحضاري، فما نحن فيه تراجع "مؤقت" أو "محدود"؛ إذ سرعان ما ننفض عنا غبار الهزيمة والتخلف لنصبح سباقين وروداً للحضارة.[١٢]

---

[١١] انظر:
- قرم، جورج. **التنمية المفقودة: دراسة في الأزمة الحضارية والتنموية العربية**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥م.
- شكري، غالي. **دكتاتورية التخلف العربي: مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦م.
- **التنمية تجارب وإشكاليات، مجموعة من الباحثين**، ترجمة: لورين ذكرى، القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٣م.
- سليمان، عدنان. الفكر التنموي: نقد فلسفته ووعي تداعياته، **الفكر العربي**، العدد٨٨، ربيع ١٩٩٧م، ص١٠٥.

[١٢] هذا النموذج من الخطاب نلحظ حضوره الواضح في الخطابين القومي والإسلامي، ومن الممكن مراجعة ما كتبه رواد القومية العربية، مثل: ساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وزكي الأرسوزي، وميشيل عفلق، ونجيب العازوري، وغيرهم، حول القوى الروحية للأمة العربية والرسالة الخالدة التي تحملها هذه الأمة إلى العالم، والإشعاع الحضاري الذي ينتظره العالم من أمة العرب؛ لإدراك مدى حضور الوعي النخبوي في الخطاب القومي، انظر:
- باروت، محمد جمال. **الدولة والنهضة والحداثة مراجعات نقدية**، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٠م، ص١١-٢٧.

أما الخطاب الإسلامي فكان سباقاً إلى التفريق بين الحضارة والمدنية؛ للتأكيد على حضوره الروحي المتجدد الذي ينتظره العالم بأجمع، ويتشوق إلى الوصول إليه، انظر:
- السيد، رضوان. **سياسات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م.

إننا نلحظ إذاً حضوراً لمصطلح "التأخر"، وغياباً لمصطلح "التخلف"، الذي سيتعزز حضوره في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، بحكم مدِّ الدراسات الاشتراكية التي دخلت في إطار المقارنة النظرية بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العالم الثالثية، غير أن سؤال النهضة كان الأكثر وضوحاً في كتابات النهضويين العرب، وتجلّى هذا في جميع نصوصهم وأدبياتهم.

ثالثاً: أزمة المجتمع العربي في الخطاب العربي المعاصر

سنحاول هنا تقديم قراءة جديدة للاتجاهات الفكرية العربية التي سادت مع النصف الثاني من القرن العشرين مقسمين إياها إلى أربع اتجاهات رئيسة، معتمدين في ذلك على منهجها في تفسير أزمة المجتمع العربي، ومتجاوزين التقسيم الأيديولوجي الذي أصبح مستهلكاً وغير ذي جدوى معرفية أو علمية؛ ذلك أننا نلحظ في أحايين كثيرة أن الأيديولوجيا تتطابق إلى حدودٍ كبيرة، رغم افتراق النبع، إلا أن المصائر غالباً ما تلتقي وتكاد تكون متشابهة، ربما يمكن تفسير ذلك بوجود البنية العربية الثابتة والمتشابهة مع كل التيارات. ومهما يكن فسنحاول أن نقدم تصنيفاً أكثر تفسيرية لمعرفة الاتجاهات المعرفية في الفكر العربي المعاصر التي تنظر إلى أزمة المجتمع العربي.

١. النظام الأبوي العربي، أو أزمة التربية التسلطية:

من المعروف أن الدراسات (الأنثربولوجية) حاولت دراسة المجتمع العربي وفقاً لثقافته وعاداته وتقاليده وبناه التربوية، عن طريق: تحليل أمثاله الشعبية، أو نمط قراباته العائلية، إلى غير ذلك من الدراسات (الأنثربولوجية) التي أخذت في وقت من الأوقات أهمية كبرى من خلال تحالفها مع الاستعمار[١٣] في سنواته الأولى، وربما تمكنت

[١٣] بالانديه، جورج. **الأنثربولوجيا السياسية**، ترجمة: علي المصري، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٩٠م.

الدراسات (الأنثربولوجية) بعد ذلك من إعادة النظر في مناهجها العلمية وسياقاتها النظرية، ما مكنها من التحرر نوعاً ما من الانحياز الغربي.[١٤]

لقد عملت هذه الدراسات على قراءة المجتمع العربي قراءة أشبه بدراسات البنية الثابتة القارّة غير المتغيرة؛ فالمجتمعات العربية وفقاً لذلك هي مجتمعات ساكنة، وقدرتها على التحول والتغير بطيئة؛ ذلك لأن ثقافتها التي تنطلق منها رؤية هذه المجتمعات للعالم هي ثقافة سكونية، وهكذا سقطت هذه الدراسات في فخ النظرة التأبيدية، ولم تتمكن من استيعاب العوامل الاجتماعية والسياسية والخارجية التي كان لها دور مؤثر في ثقافة هذه الشعوب وحياتها، ولا يخرج الكلام الكثير حول الاستبداد الشرقي عن هذا الإطار،[١٥] لكن تطور مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية كان الكفيل برفض هذه الدراسات (الأنثربولوجية) التي تنتهي إلى نوع من أنواع العنصرية الثقافية، وبدأ ترسيخ نوع جديد من (الأنثربولوجيا) يقوم على (الأنثربولوجيا الثقافية)،[١٦] التي يُعدّ (كلود ليفي شتراوس) أبرز دعاتها.

إن هذا النوع من الدراسات المجتمعية حرَّض العديد من الدراسات على قراءة المجتمع العربي وفق هذا المنظور (الأنثربولوجي)،[١٧] واجدين أن هذا النوع من الدراسات يدخل إلى عمق المجتمعات العربية وخصوصياتها، فضلاً عن الاهتمام بالبنى العميقة وليست السطحية، التي غالباً ما تكون نتاج التحولات الطويلة الأمد، وليست خاضعة للمتغيرات الآنية والسياسية، وهذا المدخل المنهجي هو الذي حرَّض هشام

[١٤] السيد، رضوان. الأنثربولوجيا والتاريخ والاستشراق، **الاجتهاد**، العدد٤٧-٤٨، صيف وخريف ٢٠٠٠م، ص٥.

[١٥] عبد المهدي، عادل. دولة الاستبداد الشرقي، دولة الغرب في الشرق، **الفكر العربي المعاصر**، العدد١٤-١٥، آب /أيلول ١٩٨١م، ص١٠٠-١١٨.

[١٦] شتراوس، كلود ليفي. **الإناسة البنيانية**، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م.

[١٧] تمثل دراسات فؤاد إسحاق الخوري الأكثر بروزاً في هذا المجال، ولو أنها تخرج أحياناً بنتائج تحمل الكثير من التعميم، ويعوزها شيء من الدقة، انظر:

- الخوري، فؤاد إسحاق. **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م.

شرابي على دراساته لإشكالية تخلف المجتمع العربي؛ إذ رآها أزمة تكمن في بنيته الأبوية (البطريركية) الكامنة في المجتمع العربي، ويُعدّ شرابي الأكثر بروزاً في هذا النـوع مـن الدراسات. ويهدف شرابي من دراساته هذه إلى الكشف عن أسباب التخلف العربي، وكيفية تجاوز هذا التخلف، والتغلب عليه كما يصرح بذلك بداية،[١٨] والتخلف هنـا ليس تخلفاً اقتصادياً أو إدارياً أو إنمائياً، بل إنه كامن في أعماق المجتمع العربي لا يغيـب لحظة واحدة، بل إنه يقبله ويتعايش معه كما يتقبل الموت مصيراً، ويتخذ هذا التخلف صفتين مترابطتين، هما: اللاعقلانية، والعجز؛ الأولى تتجلى في عدم القدرة على التدبير أو الممارسة، والثانية في عجزه عن التوصل إلى الأهداف التي يرنو إليها.

بناء على ذلك فمصير المجتمع العربي إنما يتوقف على مقدرته في التغلب على نظامه الأبوي، واستبداله مجتمعاً حديثاً، ولكن ما الذي يعنيه شرابي بالنظام الأبوي في المجتمع العربي؟ يظهر هذا النظام في البنى السياسية والاجتماعية والنفسية، ويقوم حجر الأساس فيه على استعباد المرأة ونفي وجودها الاجتماعي؛ ذلك أنه مجتمع ذكوري، تسكن فيه الذهنية الأبوية ذات الترعة السلطوية الشاملة، التي ترفض النقد ولا تقبل بـالحوار إلا أسلوباً لفرض سيطرتها، ولذلك فإذا أراد المجتمع العربي أن يبقى ويستمر، فلا بّد مـن تغييره تغييراً جذرياً شاملاً، عن طريق رؤيةٍ بعيدة المدى، ونوعٍ من الممارسة الجماعيـة التي يجب أن تؤدي إلى إزاحة الأب رمزاً وسلطة، وتنتهي بتحرير المرأة قولاً وفعلاً.

غير أن شرابي لا يبني مفهومه عن النظام الأبوي في المجتمع العربي كمـا سـاد في المجتمعات الغربية، ويعمد على تطبيقه في العالم العربي؛ إذ إنه يلحظ أن هناك بعداً آخر ضمن هذا النظام قد حدث في المجتمعات العربية هو التحديث الذي نتج عن الاحتكاك بالحداثة الأوروبية، ما جعل المجتمعات العربية مجتمعات هجينة لا تنتمـي إلى النظـام الأبوي التقليدي، ولم تدخل بعد عصر الحداثة؛ لذلك لا يمكن قراءة المجتمع الأبـوي

[١٨] شرابي، هشام. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة: محمود شريح، بيروت: مركز دراسـات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢م، ص١٤.

العربي إلا وفق رؤية التبعية والأبوية؛ فالتبعية هي العلاقة التي نجمت عن سيطرة أوروبا الحديثة على العالم العربي؛ إذ إن الرأسمالية الأوربية التي تغلغلت في البلدان العربية أدت إلى نشوء رأسمالية تبعية ومزيفة، وحالت دون ظهور طبقة برجوازية ناضجة، وطبقة عاملة أصيلة، وعليه فإن "النظام الأبوي المستحدث" كان في نظره حصيلة اقتران الإمبريالية بالأبوية.[١٩]

يؤكد شرابي على اختلاف نظرته عن الأبوية في المجتمع العربي عن نظرية نمط الإنتاج الآسيوي في الدراسات الماركسية، أو فكرة الاستبداد الشرقي في الدراسات الاستشراقية، ويرى أنه يعالج الأبوية العربية انطلاقاً من تصور محدد لكلية نفسانية/ اجتماعية نقع عليها في بنى اجتماعية ونفسية، وتنطوي هذه الكلية على سلم قيم وممارسات اجتماعية تنتمي إلى اقتصاد وثقافة واضحة المعالم، وهذه البنى موجودة في جميع المجتمعات الأبوية العربية، بغض النظر عن اختلافها في المظهر، إلا أنها تتقاسم البنى العميقة نفسها،[٢٠] وقد تسلسلت حقبات الأبوية العربية الإسلامية بدءاً من العصر الجاهلي، فعصر الخلفاء الراشدين، وانتهاءً بعصر السلطة العثمانية، ثم تمظهرت الأبوية المستحدثة في العصر الحديث؛ إذ نلحظ بنى بدوية، وتقليدية، وسابقة على الحديثة، وحديثة، وهكذا فالأبوية المستحدثة قد ترسخت في المجتمع العربي عبر حقبٍ طويلة الأمد، وأعادت إنتاج خطابها التحديثي في العصر الحديث عن طريق اللغة والأدب، إلا أن مضمون هذا الخطاب بقي فكراً مجرداً وطوباوياً، يعمل على تثبيت أسس النظام القائم أكثر مما يهدف إلى نقد بنيته السياسية والعقائدية، وبذلك بقي هذا الخطاب

[١٩] الشريف. ماهر. قراءة في الخطاب العربي عن الأزمة، **الكرمل**، العدد٦٠، صيف ١٩٩٩م، ص٥٧-٥٨.

[٢٠] شرابي، هشام. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، مرجع سابق، ص٤١، وانظر للمؤلف أيضاً:

- **مقدمات لدراسة المجتمع، بنية العائلة في المجتمع العربي**، بيروت: المؤسسة الأهلية، ١٩٥٨م.
- **البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧م. وقد تابع شرابي في دراساته الكثيرون لا سيما من التربويين العرب، انظر:
- وطفة، علي أسعد. **بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م.

مقموعاً في وجه الخطاب الديني التقليدي، ولم يحدث أثراً في المجتمعات العربية التقليدية.

إلا أن الحقبة المعاصرة عملت على إنتاج نقدٍ جديدٍ تمكن من النفاذ عميقاً إلى جوهر الخطاب الأبوي المستحدث؛ من أجل تغييره جذرياً، والكشف عن التقاليد والعادات والطقوس التي يفرضها المجتمع على أنها قيم وفرضيات: كمسألة الجنس، ودور المرأة، والسلطة السياسية، والكبت الجنسي، لا سيما مع محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي، وصادق جلال العظم، وإلياس مرقص، وكمال أبو ديب، ونوال السعداوي، وعبد الكبير الخطيبي. إن شرابي يراهن على أن النقد الجديد سيتمكن من تغيير الوعي السياسي تمهيداً لحدوث الثورة السياسية، وهو بذلك يعلن في النهاية عن حتمية النصر للقوى الديمقراطية العلمانية والاشتراكية والإنسانية العادلة،[٢١] وهكذا ينتهي شرابي في تقديمه للحلول إجابة على السؤال المُلِح (ما العمل؟) إلى نوعٍ من الخطابية ورفع الشعارات "التقدمية"، وإلى تبني حلول لا تنتمي إلى البدايات المنهجية نفسها التي انطلق منها؛ إذ إن شرابي كان قد أحسن تشخيص الأزمة في البنية الأبوية العربية القائمة على التسلط والتراتبية الفوقية، التي تبدأ من الأسرة وتنتهي في رأس الهرم للسلطة السياسية؛ إذ هي تقوم على الهيمنة الأبوية (البطريركية)؛ لذلك عمد إلى توظيف أدوات معرفية تنتمي إلى الحقل التربوي السياسي، وانسجاماً مع ذلك فعلى الحلول أن تنتمي إلى جنس الحقل نفسه حتى تكون النتائج متطابقة مع مقدمات التشخيص، غير أنه انتهى في رهانه إلى نوع من الخطاب النقدي الجديد الذي لا يقرأ الأزمة على أنها أزمة تربوية تسلطية، بقدر ما يقرؤها على أنها أزمة فكرية. كما سنلحظ ذلك فيما بعد. وكان على شرابي أن يستمد نتائجه أو حلوله العملية من التركيز على تغيير الثقافة التربوية مثلاً؛ إذ أكَّد على تحرير المرأة من السلطة الأبوية، لكنه لم يذكر شيئاً عن تحرير ثقافة الطفل من الهيمنة الأبوية، ولم يتطرق إلى بنى المؤسسات الثقافية والتربوية: كالمدرسة، وطبيعة المناهج التربوية، التي تستمد منها

[٢١] المرجع السابق، ص١٧٥.

آليات التفكير والإبداع لدى الشرائح الاجتماعية الأوسع؛ إذ إن الرهان على نوع من الفكر الجديد لن يعمل إلا على إنتاج نخبة جديدة ترسخ ربما بنى جديدة ومختلفة، لكنها تتم عن طريق آليات فوقية، وهذا على عكس ما طمح إليه شرابي في التغيير الجذري للبنى الكامنة والعميقة في المجتمع العربي.

٢. من الأزمة الفكرية إلى نقد العقل العربي:

إذا كانت القراءة (الأنثربولوجية) للمجتمع العربي قد ركزت على البعد التربوي، وعلى حضور التسلط في هذه التربية بشكلٍ أدى في النهاية إلى تكريس تخلف المجتمع العربي، فإن القراءة (الثقافوية) تختلف في مدخلها وفي نهايتها؛ فهي تنظر إلى المجتمع العربي بحسب ما يظهر في خطاب نخبته الفكرية أو على مستوى الثقافة العالِمة؛ إذ تنظر بعين الناقد إلى الإنتاج العربي، فكرياً، وفلسفياً، وأدبياً، ونقدياً، وعلمياً؛ لتلحظ تحولاته واختلاف مساراته، ولتقرأ من خلال هذا الخطاب حقيقة المجتمع العربي وطبيعة تفكيره وبنيته العقلية أو الذهنية التي يرتكز عليها،[٢٢] ولا يقتصر ذلك على قراءة الواقع العربي الراهن، بل هي تعمد إلى قراءة التاريخ العربي من خلال تراثه الفكري؛ لتستشعر صعود المجتمع العربي وهبوطه تبعاً للإنتاج الفكري العربي في المراحل التاريخية المتعاقبة.

إننا نلحظ –مثلاً– أن نصر حامد أبو زيد في أثناء قراءته للإنتاج الفكري العربي في الحقل الديني الفقهي والفلسفي والمنطقي، يرصد لحظات الصعود مع نشأة التفكير العقلي لدى الفلاسفة والبلاغيين العرب الأوائل، إلا أنه يُعدّ لحظة الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة)، اللحظة التي لم يستطع العرب إلى الآن الخروج منها، وهي اللحظة

---

[٢٢] ساد جدل كبير حول استخدام الجابري للفظ "العقل العربي" بدءاً من التشكيك بإمكانية وجوده، وانتهاءً بالتساؤل عن قدرة هذا العقل على الفعل والتأثير في المجتمع العربي، وهل بإمكاننا قراءة الواقع العربي انطلاقاً مما تنتجه نخبته الفكرية فقط؟ انظر:

- الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي–١–**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ١٩٩٤م. وهذا ما دعا بعضهم إلى رفض مصطلح "العقل العربي" واستخدام "الذهنية العربية" بدلاً منه انظر:

- الخوري، فؤاد إسحاق. **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م.

التي كرست في العقل العربي آليات الرفض والتكفير، كما أنها ترمز إلى طغيان الـديني والفقهي على العقلي والفلسفي، وهي فضلاً عن ذلك كله جعلت الفكر العربي يدور في دوامة من الجدل حول علاقة الحقل الديني بالحقل الفلسفي، بما يعنيه ذلك من سيادة النظرة التوفيقية بين حقلين، تُعدّ آليات التفكير في كل منهما مختلفة عـن الآخـر،[٢٣] وهكذا يتم تكريس لحظة الغزالي كلحظة الانكسار والانحدار التي بدأ يعقبها التقهقـر العربي حتى وصل إلى "تخلفه" الراهن، ولم تفد معها كل ومضات الإضاءة بعده من ابن رشد إلى ابن خلدون وغيرهما؛ إذ إن الغزالي قد حقق القطيعة المعرفية الإبسـتمولوجية بين لحظتين في الفكر العربي؛ الأولى: تسعى إلى إدراج العقلي في النقـل، والأخـرى: ترفض العقلي عن طريق رفضها للسببية، التي تمثلُ بحد ذاتها انعكاساً لـدخول آليـات البعد الصوفي والروحاني في الفكر العربي.

لم تكن دراسة أبو زيد وحيدة في ذلك؛ إذ جرى التركيز على الفكري والثقـافي بشكل يراهن على أن تغييره سيقودنا إلى الخروج من المأزق العربي الـراهن، وبـذلك تمت قراءة الاستبداد المترامي الأطراف في البلاد العربية انطلاقاً من أن الثقافة العربيـة تكرس الاستبداد وتحض عليه، وأن الخطاب العربي، المتجلّي في الأدب السلطاني هـو خطاب السلطة، ومن خلال قراءته وتشريح أصوله نحصل على الإجابة علـى تركـز الاستبداد في بلادنا.[٢٤]

يستعيد أحد الباحثين العرب هذه النتيجة، ولكن بصياغة أخرى مختلفة؛ إذ يقول: "لقد استحال التسلط في الخطاب التراثي إلى ثابت بنيوي، ولا يمكن نفيه إلا عبر نفي الخطاب ذاته؛ لذلك ما من سبيل لتطور ديمقراطي أو إنساني في العالم العربي إلا عـبر

[٢٣] أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص:دراسة في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م. وبالطريقة نفسها تقريباً وجدنا عبد الله العروي في كتابه: **مفهوم العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م. يـؤرخ للفكر العربي في أزمنته المختلفة وفقاً للآلية التي تعامل بها المفكرون العرب مع العقل ومفهومهم عنه، لا سـيما محمد عبده وابن خلدون.

[٢٤] عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**، بيروت: دار الطليعـة، ١٩٩٩م.

تحليل الجذور التراثية للتسلط وتفكيكها من جهة، وتجاوز الأزمة الشاملة للخطاب العربي المعاصر من جهة أخرى، تلك الأزمة التي تتجلّى في اكتفائه بالاستهلاك الأيديولوجي لمفاهيم النهضة: كالحرية، والديمقراطية، وغيرها، والعجز عن إنتاجها معرفياً في حقله الخاص.[٢٥] إن البحث عن جذور أزمة التخلف العربي يجري اكتشافها في هذا الخطاب في الفكر العربي وثوابته البنيوية التي يرتكز عليها، وهنا يتم تشخيص الأزمة فكرياً، غير أن قراءتها من هذا المنظور لم يمنع إمكانية توظيفها أيديولوجياً، عن طريق صياغة الأزمة وفقاً لبعدها عن المنطوق الأيديولوجي أو اقترابها منه؛ فاليسار في بعض تلويناته يقر بوجود الأزمة الفكرية، ولكن ليس في ثابتها البنيوي الثاوي في تكوينها، وإنما في بعدها عن الفكر التقدمي الاشتراكي، ذلك أن أزمة العقل العربي تكمن في أنه عقل غير قومي، وغير علمي، وغير بنائي، في حين أن النموذج الاشتراكي هو القادر على تكوين عقل علمي قومي بنائي.[٢٦] وبحسب هذه الأيديولوجيا، فإن العقل الاشتراكي -إذا صح هذا الوصف- يمثل المخرج الوحيد للأزمة العربية الراهنة.

أما طه عبد الرحمن، "المجدد الإسلامي" كما يصفه تلامذته، فإنه استخدم مصطلح "تجديد العقل" بدلاً من إعادة البناء أو التشكيل، والعقل لديه درجات، بدءاً من "العقل المجرد" الذي هو عبارة عن الفعل الذي يطّلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين، ويليه "العقل المسدد" الذي هو عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع، وبناء على ذلك فعلى العقل المسدد أن يتصف بالموافقة للشرع واجتلاب المصلحة ثم الدخول في الاشتغال.[٢٧]

---

[٢٥] مبروك، علي. النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية، ضمن كتاب: **النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط**، تحرير: عاطف أحمد، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩م، ص١٤٥.

[٢٦] خليل، حامد. **أزمة العقل العربي**، دمشق: دار كنعان، ط١، ١٩٩٢م. ص٥.

[٢٧] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧م. ص٦٧.

أما المرتبة الأعلى في العقل، فهو "العقل المؤيد" الذي يعني الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل، وهو لذلك أغنى و(أشرف) مواضيع المعرفة الممكنة الثلاثة هي الصفات والأفعال والذوات، فإذا كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات والعقل المسدد معرفة الأفعال، فإن العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات عن طريق الجمع بين النظر والعمل والتجربة، ولا تظهر كمالات هذا العقل إلا في الممارسة الصوفية،[٢٨] وهكذا يصبح "العقل المؤيد" محصوراً في "العقل الصوفي" إن صح هذا التعبير، وهو لذلك يرد على دعوى الخصوم كما يسميهم، الذين يتهمون السلفية أو الصوفية باللاعقلانية واللاتاريخية، ويرى أنهم يقعون في فخ تقديس التاريخ وتأليهه، وأنهم يتعلقون بنماذج عقلانية ونظرية ذهب الزمان بأسبابها، وأنهم يعمدون إلى النزع عن الأصول الدينية ثباتها وإطلاقيتها، وهكذا تنتهي دعوى "تجديد العقل" إلى دفاع عن التقليد، على أساس أن التقليد إنما يحمل بداخل المقلد إرادة العمل، وإرادة إقامته بالوجه الذي يوافق مذهب هذا الغير.[٢٩]

والأمر ذاته ينطبق على مشروع محمد آركون، القائم على نقد العقل الإسلامي، الذي قدمه لأول مرة عام ١٩٨٤،[٣٠] هادفاً من ورائه إلى إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي، منذ ظهور القرآن وحتى اليوم، وإلى تحرير العقل من

---

[٢٨] المرجع السابق، ص١٤٦.

[٢٩] المرجع السابق، ص٨٤.

[٣٠] انظر: آركون، محمد. في كتبه:

- **نقد العقل الإسلامي**، باريس: ١٩٨٤م، وقد ترجمه إلى العربية هاشم صالح تحت عنوان: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦م.
- **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧م.
- **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠م.
- **وقضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩م.
- **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م.

تراكمات هذا الموروث السلبية، مستخدماً في ذلك الأدوات والمناهج المعرفية الحديثة من سيمياء، وألسنية، ومفاهيم العلوم الفلسفية والاجتماعية الغربية المعاصرة، محاولاً توظيفها في قراءة النص الديني، ومستخدماً بشكل كبير المنهج التاريخي لنزع الأسطرة -كما يسميها- عن المفاهيم الدينية الموروثة، وقراءتها وفقاً لمتنها التاريخي وتطورها الاجتماعي، إلا أن آركون -وفي كتبه جميعها- لا يبلور مشروعاً ناجزاً واضح الملامح والقسمات، بقدر ما يهدف إلى إثارة قضايا نقدية في الحقل الديني، ولذلك يغيّب عن مشروعه في "نقد العقل الإسلامي" الرؤية الشمولية أو الكلية في قراءة المجتمع العربي وفقاً لظروفه السياسية والاجتماعية، ويبقى مخلصاً لمنهجه الفكري القائم على اختصار أزمة المجتمع العربي في العقل الذي ما زال قروسطياً وغيبياً وغير تاريخي، وعلى مشروعه في النقد أن ينقل هذا العقل ليصبح عصرياً وعقلانياً وتاريخياً.

ويبدو أن الهدف نفسه هو الذي حث الجابري على استكمال مشروعه الأضخم في نقد العقل العربي، والذي -حاول من خلاله- أن يتجنب الأيديولوجيا ويبتعد عنها، كما عبّر عن ذلك في مطلع جزئه الأول؛[٣١] إذ إن ما يهتم به ليس الأفكار بذاتها بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار، وهو يحصر لذلك اهتمامه في المجال الإبستمولوجي وحده، ويعلل رهانه في "نقد العقل العربي"، على أساس أنه جزء أساسي وأولي من كل مشروعٍ للنهضة، ذلك أنه لا يمكن بناء نهضة بعقلٍ غير ناهض، عقلٍ لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه،[٣٢] وهكذا تتجلى رغبة الجابري في مشروعه إلى تحقيق النهضة عن طريق نقد العقل العربي؛ ذلك أن العقل العربي -كما هو في حالته الراهنة- أكبر عائق أمام النهضة ومانع لها، وعلى العقل بعد ممارسة عملية النقد عليه، أن ينقلنا من التخلف إلى التنمية، ويفتح لنا الباب واسعاً أمام النهضة.

وقد أثار مشروع الجابري الكثير من الآراء، ونشأت مشاريع مضادة لمشروعه، ليس بهدف الإقلال من دور العقل ووظيفته في تحقيق النهضة، وإنما لإعادة تحديد

---

[٣١] الجابري، **تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي -١-**، مرجع سابق.
[٣٢] المرجع السابق، ص٥.

مفهومه والبحث في بنيته وإشكالياته،[٣٣] بحيث يبدو واضحاً أن البحث في العقل وعنه قد استأثر بغالبية الاهتمامات الفكرية على مدى عقود من الزمن العربي، وسيتحول مفهوم العقل نفسه إلى مفهوم صراعي بين التيارات الأيديولوجية العربية المتخاصمة؛ إذ يتّهم كل فريق مخالفه بالبعد عن العقل والعقلانية، ويحتكر المفهوم لنفسه "بحيث تحول مفهوم العقل حسب حاجات الصراع الأيديولوجي، فأصبح شعاراً بقصد الانتماء إلى معسكر ضد آخر، ونزع شرعية الكلام عن الخصم."[٣٤] وفي الوقت نفسه كان الرهان يتم على العقل نفسه، على قاعدة أن تحريره يعني تحقيق النهضة، إذ إنَّ تفسير التخلف العربي الراهن كان يُختصر دائماً في العقل المأزوم، وغالباً ما ينأى هذا الخطاب عن قراءة الظروف السياسية والاجتماعية التي أنتج العقل العربي من خلالها خطابه، على أساس أن البيئة الاجتماعية والسياسية تشكل المحور الرئيس في إنتاج المفاهيم التي يرتكز عليها أي خطاب. وتجاوزها أو تجاهلها –غالباً– ما يجعل دراسة الواقع العربي الراهن تتم فقط وفقاً للإنتاج النظري للنخبة المثقفة دون أخذ الواقع الفعلي محل النظر؛ فالمأزق العربي الراهن ساهمت عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية في إنتاجه وتكريسه، وكان من الطبيعي بعد ذلك أن يكون الخطاب العربي مأسوراً لهذه الأطر، ذلك أن تجاوزها يتطلب خطاباً عربياً يعيها ويضعها في سياقها الطبيعي، في حين أن الخطاب العربي المعاصر غالباً ما كان يتجاهلها لحساب خطاب النخبة الفكرية، التي لا تعني محدودية التأثير فحسب، بقدر ما ترمز إلى تجاهل مطالب الشرائح والفئات الكبرى التي يمثلها المجتمع على اختلاف تلويناته وطبقاته.

---

[٣٣] على قدر ما يبدو مشروع جورج طرابيشي في "نقد نقد العقل العربي" جذرياً ونقدياً لمشروع الجابري، فإنه يقف على الأرضية نفسها، ويناقشه وفق الأسس نفسها التي انطلق منها الجابري، انظر:
– طرابيشي، جورج. **نظرية العقل**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧م. والجزء الثاني المتمثل في: **إشكاليات العقل العربي**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨م. وهذا ما يؤكده طرابيشي نفسه عندما يرى نفسه قمراً يستمد نوره من الجابري–الشمس.

[٣٤] غليون، برهان. **اغتيال العقل:محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، بيروت: دار التنوير، ط٢، ١٩٨٧م، ص٢٥٠.

ومهما يكن، فإن تشخيص الأزمة ينحصر في "العقل العربي" وفق هذا الخطاب، والخروج منها يكون بالرهان عليه بوصفه مخرجاً رئيساً. وكما يدّعي هذا الخطاب فإن تحليله هذا إنما ينبع من إرجاعه الأزمة إلى جذورها وأصولها الرئيسة، ويستغرق لذلك في البحث عن التفاصيل النظرية التي أنتجت العوائق السببية أمام تقدم العقل العربي وتحرره من أزمته، فلا يجدها إلا في نصوص المفكرين وأدبياتهم التي يتم تصويرها محركاً للتاريخ ومولداً له، دون أن يدرك أنها هي نفسها من نتاج التاريخ وآثاره.

٣. التفسير الاقتصادي أم الماركسيون الجدد:

لقد ابتدأ (ماركس مما انتهينا إليه سابقاً؛ إذ رأى أن الفلاسفة قد استغرقوا وقتهم في تفسير العالم، مع أن وظيفتهم الحقيقية إنما تكمن في تغييره. وحرصاً على تحقيق حلمه في تغيير هذا العالم أعاد تفسير معطياته وفقاً لأصول وآليات جديدة مختلفة عن ما قدمها الفلاسفة والمفكرون السابقون عليه. لقد بدا الاقتصاد بالنسبة إليه المدخل الأفضل لقراءة تطور تاريخ البشرية، وتفسير مآلاتها. وعمد -وفقاً لذلك- إلى إنتاج مفاهيمه الخاصة التي تدور في فلك الحقل الاقتصادي نفسه: كالطبقة، وفائض القيمة، ونمط الإنتاج الآسيوي، وغيرها من المصطلحات التي شهدت رواجاً منقطع النظير في منتصف القرن الماضي.

ودون الدخول في الفلسفة الماركسية وأصولها، فإن روادها في المشهد الفكري العربي كانوا يصرّون على قراءة الحاضر العربي وماضيه وفقاً للمنظور الاقتصادي الماركسي، وتطور المجتمعات من المشاعية إلى العبودية إلى العصر الزراعي فالصناعي، ومن ثم فالرأسمالية والإمبريالية التي هي أعلى مراحل الرأسمالية، وشهدنا وفقاً لذلك أدبيات كثيرة نشطت في هذا المجال، غير أن سمير أمين كان من القلائل الذين قرؤوا الماركسية عربياً بشكلٍ مختلف، مكّنه من تطوير آليات ومفاهيم جديدة تمكن من توظيفها في الحقل المعرفي العربي، وليس جهده في نمط الإنتاج الخراجي وحيداً؛ إذ إن

قراءته لمستقبل الاشتراكية في البلدان العربية ومآلاتها كان يحمل الكثير من الجدة والاختلاف بالنسبة لما طرحه الكثير من الماركسيين العرب، الذين أعادوا استنساخ الماركسية بحروف عربية، دون بذل أي جهد في قراءتها بشكل جديد يتناسب مع المتن الاجتماعي العربي المختلف، الذي تصرُّ الماركسية نفسها على أخذه بعين الاعتبار لدى دراسة المجتمعات، كما فعل (ماركس) عند دراسته لمجتمع الجزائر أو الهند رغم موقفه السلبي منهما.

و لم يقف سمير أمين عند هذا الحد، بل عمل بجهدٍ نظري دؤوب على قراءة أزمة المجتمع العربي،[٣٥] وتشخيص معطياته، بحثاً عن الآفاق المستقبلية للخروج من الأزمة الراهنة. وتقوم رؤيته على أساس تحليل أزمة الرأسمالية العالمية الراهنة، على أساس أن وظيفتها اليوم تقوم على إدارة الأزمات وليس على حلها، ولذلك فإن أزمة المجتمع العربي هي أزمة اجتماعية ناتجة عن قوانين التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي، وتحويل بعض مناطق الأطراف في هذا الإطار إلى مناطق (مهمشة) ليس هناك دور تاريخي لها في المستقبل المنظور؛ فالتطور اللامتكافئ بين المركز والأطراف يمثل المدخل لقراءة العلاقة الجدلية بين المجتمعات ذات التطور الرأسمالي المتحكم في الاقتصاد والإدارة، التي عملت على فتح الأسواق العالمية عبر الاستعمار بدايةً ثم عبر اتفاقيات تبادل السلع، وتلك المجتمعات المهمشة التي تنتمي إلى العالم الثالث ذات الاقتصاد التابع وغير المستقل.[٣٦] ولفهم الآلية التي يقوم عليها هذا الاقتصاد، عمد أمين إلى تطوير مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي في الأدبيات الماركسية، ليرى أن نمط الإنتاج الخراجي يمثل المدخل لفهم الأزمة الداخلية التي تعيشها المجتمعات العربية؛ فالنمط الخراجي هو

[٣٥] أمين، سمير. **أزمة المجتمع العربي**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥م.

[٣٦] انظر: أمين، سمير. في الكتب التالية:

- **التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة**، ترجمة: برهان غليون، بيروت:دار الطليعة، ١٩٧٤م.
- **التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة**، ترجمة: عادل عبد المهدي، بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤م.
- **التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف**، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت: دار ابن خلدون، ط٣، ١٩٨١م.

الشكل السائد في المجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية، وأن نظام العبودية مثله مثل النمط التبادلي البسيط، هو نمط في الإنتاج استثنائي، فضلاً عن كونه هامشياً، وأن النظام الإقطاعي هو نمط في الإنتاج يقع في الأطراف بالنسبة للنظام الخراجي. ونظراً لضعفه وهشاشته ولكونه بقي مطبوعاً بخصائص المرحلة الأولى الأصلية لتطور المجتمعات، مرحلة الجماعية، فإنه كان أكثر استعداداً لأن يتجاوز نفسه بسهولة، راسماً لأوروبا مصيرها الخاص.

وكما يرى الجابري فإن أمين في أطروحته هذه قد قلب نظرية (ماركس،) فجعل المركز (أوروبا) يقع في الأطراف، وجعل الأطراف (آسيا) هي المركز؛ فالأسلوب الآسيوي في الإنتاج الذي جعل منه (ماركس) حلقة على هامش التاريخ، جعل منه سمير أمين ميدان التاريخ، بينما جعل من النظام الإقطاعي حلقة تقع "خارجه". ومن جهة أخرى طبق سمير أمين مضمون فكرة (لينين) الشهيرة القائلة بأن قيود الرأسمالية يجب أن تقطع في أضعف حلقاتها؛ إذ طبق هذه المقولة بمفعول رجعي، فجعل منها قانوناً عاماً للماضي (وللمستقبل أيضاً)، فكما أن الرأسمالية قامت في أوروبا لكون النظام الإقطاعي فيها كان يمثل "أضعف حلقات" النظام الخراجي في العصور الوسطى، وكما أن الاشتراكية قامت في روسيا التي كانت الحلقة الأضعف في النظام الرأسمالي، فإن الاشتراكية ستقوم اليوم في العالم الثالث وليس في أوروبا للسبب نفسه؛ فالنظام الرأسمالي اليوم نظام "عالمي" مركزه أوروبا، وأطراف هذا النظام هي بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.[٣٧]

هذه العلاقة القائمة على التبعية بين المركز والأطراف، تفرض تهميش المجتمع العربي وتعميق أزمته، لذلك فالخروج من أزمته تلك يقتضي أولاً تحرره من علاقة

[٣٧] الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي -٣-**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣ ١٩٩٥م، ص٤٥. إلا أن الجابري يعلق في نهاية عرضه المجتزئ لأطروحة أمين بأنه يُؤخذ عليها التعميم والتبسيط والتجريد، وأنها لا تخرج عن كونها "قلباً" للسياق الذي تقرره الماركسية الرسمية، إلا أنه يرى أن اختراق أمين لسياج هذه الماركسية الرسمية يُعدّ شيئاً جديداً في الفكر الماركسي "العربي"، ويبقى في النهاية تأكيد هذه الأطروحة من خلال عمل تحليلي ملموس يتناول الواقع التاريخي كما هو، وهذا ما لم يقم به صاحب الأطروحة، أي سمير أمين.

التبعية، عن طريق الخروج من النظام المفروض، وتحقيق فك الارتباط القائم على العناصر الآتية:

أولاً: إرادة تنمية قوى الإنتاج من خلال تنويع أوجه النشاط، ولا سيما من خلال التصنيع.

ثانياً: إرادة ضمان سيطرة الدولة على عملية عصرنة المجتمع.

ثالثاً: الإيمان بأن الأنماط الفنية للإنتاج هي أنماط محايدة، يمكن استعارتها، وإعادة تكوينها، والسيطرة عليها.

رابعاً: الإيمان بأن العملية لا تتطلب بالدرجة الأولى مبادرة الجماهير، بل يكفي مساندتها لمبادرة تنفرد بها الدولة.

خامساً: الإيمان بأن هذه العملية ليست متناقضة بصفة جوهرية مع المساهمة في شبكة العلاقات الدولية، ولو أنها قد تؤدي إلى نزاعات مؤقتة مع النظام العالمي،[٣٨] وفق برنامجه المعلن هذا، فهو يرفض عملية التكييف لمقتضيات النظام العالمي التي لا تعني سوى الهلاك، ولا بد في النهاية أن يقودنا فك الارتباط هذا إلى فتح احتمال التطور الاشتراكي؛ إذ الصلة بين فك الارتباط والاشتراكية مرتبطة ارتباطاً موضوعياً. ومن أجل التسريع بذلك، لا بد من العمل على إحياء اليسار عربياً وعالمياً، طالما أن رسالته في آسيا وإفريقيا ما زالت تمثل حلاً للخروج بالإنسانية من مأزق الانتحار الجماعي الذي تقودنا إليه الرأسمالية، ويرفض وفقاً لذلك أيّ مخرج لأزمة المجتمع العربي لا يضع في حسبانه مفهوم فك الارتباط عن التبعية الغربية، وإعادة القيمة إلى الاشتراكية بوصفها رهان المجتمع العربي من أجل تحقيق حلمه في السعادة والرفاه، أما الديمقراطية السياسية فإنها تظهر -كما تمارس في الغرب- محدودة المغزى وغير كاملة؛ إذ ينقصها البعد الاجتماعي الذي يفترض تحقيقه إلغاء التقسيم الطبقي، في حين أن إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج الذي قامت النظم الاشتراكية على أساسه، قد خلق فعلاً

[٣٨] أمين، سمير. **ما بعد الرأسمالية، سلسلة كتب المستقبل العربي -٩-**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢ ١٩٩٢م. ص٣٠.

شروط ازدهار ديمقراطية تتجاوز حدود ما أمكن إنجازه في إطار الرأسمالية، ويخلص إلى أن الديمقراطية الاشتراكية -كما يسميها- هي أضمن الوسائل لمواجهة تحديات البيئة الرأسمالية العالمية المعادية، وكذلك تحديات النزعات الرأسمالية الداخلية.[٣٩]

ولا يبدو أمين مختلفاً مع تغير الظروف الاقتصادية والتحولات العالمية، وعلى رأسها اختلاف موازين القوى الدولية، بعد انهيار منظومة الدول الاشتراكية، والسقوط المفاجئ للاتحاد السوفيتي، ثم تبلور العولمة صيرورة اقتصادية وإعلامية بدأت تفرض منطقها على العالم أجمع؛ إذ يرى أمين أن العولمة ليست ظاهرة جديدة، وإنما هي موجة ثالثة من التوسع الاستعماري، ولذلك فإنه يستعيد حلوله السابقة نفسها من أجل مجابهة العولمة الاستعمارية، فمحاولات "تكييف" القوى الشعبية لوضع العولمة الجديد، ولو بشكلٍ فعال، لن يأتي بثمار، فلن تقام حضارة إنسانية عالمية في ظل الرأسمالية، وبناء على ذلك لا بدّ من تطوير استراتيجيات لمواجهة التحدي، تتطلع إلى آفاق تجرؤ على تجاوز منطق التراكم الرأسمالي السائد، أي: تنخرط في تطلع الانتقال من الرأسمالية العالمية إلى الاشتراكية العالمية.[٤٠] وهكذا فأمين ينظر إلى أزمة المجتمع العربي من زاوية النظر الاقتصادية الماركسية، لكنه لا يضعها ضمن شروطها الداخلية فحسب، وإنما يرهنها بالمعطيات الدولية الرأسمالية المتشكلة؛ إذ إن البحث عن آفاق لأزمة المجتمع العربي تبقى غائمة دون النظر إلى العلاقة التبادلية التي تتم بين المركز الاقتصادي الرأسمالي، والهامش التابع في دول الأطراف،[٤١] وبقدر ما تغلّب الدولي على الداخلي،

[٣٩] المرجع السابق، ص١١٧.

[٤٠] أمين، سمير. وغليون، برهان. **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م.

[٤١] يحافظ أمين على الرؤية ذاتها حتى في كتبه الصادرة مؤخراً، والتي يجب أن تستوعب المتغيرات الدولية والعالمية، انظر كتبه الآتية:

- **في مواجهة أزمة عصرنا**، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٧م.
- **نقد روح العصر**، بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٨م.
- **مناخ العصر رؤية نقدية**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩م. ويُعدّ أمين الأفضل تعبيراً عن هذا التيار على الرغم من أنه ليس الوحيد؛ إذ يمكن مراجعة مجلة اليسار الجديد في القاهرة التي يرأس تحريرها عبد الرزاق حسين، وانظر أيضاً:
- عبد الفضيل، محمود. **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٧م.

تنظر إلى اليسار الاشتراكي الذي تُطَوِّره الأطراف على أنه الرهان لأزمة الإنسانية العالمية، وهي بذلك تقع في تناقض جوهري بين واقع سببه توسع أزمة الرأسمالية العالمية في الأطراف، وطموح لن يحققه إلا من هو واقعٌ في الأزمة وتحت تأثيرها، وتبقى المفارقة في أن نحلم في حل الأزمة الإنسانية العالمية، ونحن غير قادرين على التعامل مع أزمتنا المستحكمة؛ إذ هناك عجز في التشخيص والقدرة على إبداع الحلول، إنها أشبه بحلول الطوبى الأيديولوجية التي يسكنها الهاجس التغييري المصيري، وتبتعد عن قراءة الواقع في تشكيلاته المعقدة السياسية والاجتماعية؛ إذ إن الرهان على اليسار عربياً يجب أن يسبقه السؤال عن إمكانية وجود اليسار في العالم العربي بعد تفرقه شيعاً، وعن جدواه وفاعليته، لا سيما أننا أصبحنا نتحدث عن أفول الماركسية أو بقاياها في العالم العربي، وأن اليسار عربياً أصبح موجوداً تاريخياً وبيولوجياً فقط، أي أن العمر الزمني للأشخاص الذين تبنوا المنهج الماركسي، وتشبثوا به، وما زالوا موجودين بحكم طول عمرهم وانتهاء زمنهم الطبيعي، يقتضي حتماً نهاية فكرهم الأيديولوجي دون أن يعني نهاية ما قدمته الاشتراكية من تراثٍ للإنسانية يتعلق بضرورة مراعاة البعد الاجتماعي في السياسات الاقتصادية، والدفاع عن حقوق العمال، من خلال نقاباتهم المهنية، وعدّ الحقوق الاقتصادية حقوقاً أساسية لا يجب التنازل عنها أمام الحقوق السياسية، إلا أن الفلسفة الماركسية الشمولية بوصفها أيديولوجية كلانية (شمولية) فقدت جاذبيتها وألقها، وتبقى الرؤى التجديدية التي تحاول ضخ الدماء فيها بحاجة إلى كثير من اكتساب النقد، وتوظيف المكتسبات العلمية الحديثة في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

٤. التحليل السياسي الاجتماعي لأزمة المجتمع العربي:

يستدعي الاجتماع السياسي العربي الراهن إعادة النظر في أسسه البنيوية المبني عليها، ذلك أن أزماته المتكررة فيما يتعلق بتكرار الصراعات والحروب الأهلية في غير بلد عربي، وتأجج المسألة الطائفية، وتحول النظام السياسي إلى أشبه بالسلطة المحتكرة لكل المجالات الحيوية في المجتمع، وتزايد الفجوة بين الدولة والمجتمع حتى انتهت السلطة إلى عدوة للمجتمع، تتورط في عمليات المذابح والقتل العشوائي التي تقودها ضد

المدنيين من مواطنيها كما حصل في الجزائر. وهنا يبدو النظام السياسي العربي، وكأنه غير عابئ بمفهوم الشرعية الذي ينبني عليه وجوده؛ إذ إن شرعيته غالباً ما يتحصلها من خلال العنف والأمن، وهكذا أصبحنا في سؤالٍ متكرر عن المخرج العربي من الأزمة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، بعد أن أرهقنا السؤال المتكرر الذي أوصلنا إلى ما نحن عليه.

لقد شبهت مجلة (News Week) الدول العربية، بأنها آخر قلاع الرفض في العالم،[٤٢] ويبدو أن ذلك صحيح فيما يتعلق بعدم قدرة العالم العربي على الدخول في الثورة الديمقراطية، في حين أن الأنظمة السياسية العربية تبدو الأنظمة الأكثر قبولاً بالسياسة الدولية، التي يجري تنسيقها وترتيبها، خاصة بعد حادثة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م. وضمن هذا المدخل السياسي ذي الخلفيات الاجتماعية تتم قراءة أزمة المجتمع العربي على أنها أزمة سياسية اجتماعية، تبدأ جذورها مع بداية تكوّن الدولة العربية ونشأتها في مطلع القرن العشرين، وإن كان البعض يرى ضرورة العودة بذلك إلى فترة التنظيمات العثمانية التي شهدت بداية دخول الإصلاحات السياسية إلى المنطقة العربية. ويُعدّ برهان غليون الأكثر مساهمة في هذا المجال؛ إذ إنه يقرأ هذه الأزمة في أوجهها المختلفة، وهو يرى أن مشكلة الأقليات أو الأزمة الاقتصادية أو الفكرية إنما هي انعكاسات طبيعية للأزمة السياسية الاجتماعية التي تعيشها البلاد العربية.

وترتبط جذور هذه الأزمة مع بداية حركة التحديث التي انطلقت بقوة في عهد السلطان عبد المجيد الأول، وسيكون إعلان الدستور عام ١٨٧٦م في عهد السلطان عبد الحميد الثاني التتويج الأخير لهذه الإجراءات الإصلاحية،[٤٣] ثم بدأت محاكاة نموذج

[٤٢] العرب والتقنيات الرقمية، هل تحتضن إحدى آخر قلاع الرفض في العالم الاقتصاد الجديد (news week) باللغة العربية، العدد٤٣، ٣ /إبريل/ ٢٠٠١م، ص١٤، وقد وصف تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢م المنطقة العربية بأنها المنطقة الأكثر حرماناً من الحرية في العالم.

[٤٣] باروت، محمد جمال. **أطياف الحداثة ما بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة**، حلب: دار الصداقة، ١٩٩٦م، ص١٤٥. من هذه الإصلاحات التي اشتملت عليها التنظيمات العثمانية، المساواة أمام القانون لجميع رعايا الدولة بصرف النظر عن دينهم، وتطبيق نظام الولايات الذي يساهم في تدعيم المركزية، وإلغاء نظام الالتزام، وفرض نظام ضرائبي حديث، ونشر أول قانون للجنسية العثمانية عام ١٨٦٩م.

التحديث في تونس وسوريا والعراق، وبلغت أوجها في مصر في عهد محمد علي باشا، الذي نجح في جعل مصر دولة حديثة بالمعنى التقني للكلمة كما يرى برهان غليون، وأكثر تقدماً من العديد من الدول الغربية في تلك الحقبة.[٤٤] غير أن التحالف الغربي أدى إلى إجهاض المشروع التحديثي المصري وتصفيته، ما عنى في النهاية إخفاق المشروع التحديثي العربي برمته؛ إذ بدأت الدولة العربية الحديثة تقيم بناءها على أساس فكرة التنظيم والمركزة والسيطرة المطلقة والشاملة على علاقات المجتمع، ما استدعاها أيضاً إلى تطوير وسائل الحكم التقنية ونظمه الإجرائية وتحديثها، وترسخت فكرة التقدم في الاجتماع السياسي العربي بوصفها الغاية الأولى التي يسعى إلى تحقيقها الجميع، بما يعنيه التقدم في المفهوم الغربي من ضرورة اكتساب قدرات العصر وتقنياته ووتائر نموه ومظاهره، أي مماشاته والخروج من حالة الجمود التي يعيشها المجتمع العربي التي كرستها المواريث التقليدية وعصور الانحطاط المديدة التي مر بها. وهكذا أصبحت الدولة العربية تحاكي نماذج جاهزة من التقدم الغربي، وتلهث من أجل تجسيدها في الاجتماع العربي، دون الأخذ بالسياقات الخاصة، والبيئة الثقافية والتربوية والدينية التي نشأ من خلالها المجتمع العربي في تاريخه الخاص، وعندها نشأت إشكالية النخبة الحاملة لقيم التقدم والدولة الحديثة، وتكرست عزلتها عن المجتمع وابتعادها عنه وابتعاده عنها، وتكرست —كذلك- هذه العزلة من خلال الأطروحات التحديثية التي خلقت أجواء من الانعكاسات السلبية على ثقافة المجتمع،[٤٥] ذلك أنها تبنت مفهوم الدولة التغييرية، بوصفها المحرك الأساس للخروج بالمجتمع العربي من التخلف والجمود إلى التقدم والحداثة، ما خلق حالاً من التوتر الدائم بين أهداف الدولة والنخبة، وخيارات المجتمع وآماله، وبالتالي فالدولة العربية المعاصرة هي ثمرة الحداثة المزيفة أو المفسدة؛ إذ إن الدولة العربية أخفقت في إنشاء الحداثة وتحقيقها، وليس ذلك بسبب ما يتميز به

---

[٤٤] غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م، ص١٣٤.

[٤٥] غليون، برهان. **مجتمع النخبة**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥م.

المجتمع من عناصر وقيم ونزوعات تقليدية ودينية، وإنما بسبب بنية هذه الدولة التحديثية نفسها التي لا يمكن لها أن تقود إلا إلى الحداثة المجهضة.[٤٦]

والدولة التحديثية التغييرية التي هي سمة الدولة العربية المعاصرة، عبارة عن حاصل تضافر واجتماع ثلاثة مفاهيم رئيسة هي: مفهوم التنظيم المحكم للمجتمع من خلال تطوير القوى والمؤسسات الحديثة من إدارة وأمن وجيش ومخابرات، وجوهر هذا التنظيم هو ضمان سيطرة الدولة المباشرة على العلاقات الاجتماعية، ثم اكتشاف مفهوم التقدم التاريخي، ووضع الدولة في مركز القلب من عملية تحقيق هذا التقدم، بما يعنيه من استبعاد المشاركة الشعبية الفعلية في الحياة السياسية، وتركيب علاقة وثيقة بين الطبقة الحاكمة والدولة، لتنشأ حالة من التماهي بين الفئة الحاكمة والسلطة، وأخيراً مفهوم الوعي التاريخي الذي يجعل من الشعب المحور المباشر للسلطة ومصدرها، وهنا يتجلى هدف الدولة التغييري القائم على خلق الوعي الشعبي، ولكن من خلال السلطة وعن طريقها.[٤٧]

لقد انتهى نموذج الدولة التحديثية في الوطن العربي إلى قطيعة لا تكف عن التفاقم بين الدولة والأمة، ونشأ صراع المصالح والأهداف المتضادة بين طموحات الدولة في التركز والسيطرة من أجل الإثراء المباشر من ثروات الوطن ومصالح الأمة في التنمية وتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وضمان حقوق الإنسان والحريات الأساسية، ولكن بحكم السيطرة التنفيذية للدولة التي ركزت جميع السلطات في يدها عبر أجهزة متعددة ومتنفذة تمكنت من إخضاع المجتمع لرغباتها وغاياتها، وانتهى المجتمع العربي إلى نموذج مهزوم أو منهك، يفتقر إلى أي تنظيم حقيقي، وأضاع مركز توازنه وقدرته على التوجه التاريخي، بعدما انحسرت أهدافه إلى طموحات عاجلة في ضمان الأمن الشخصي، وتحقيق الاكتفاء بالعيش دون طلب الحاجة. لقد تحققت إذاً القطيعة الكاملة

---

[٤٦] غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص٢١٤ وما بعدها.
[٤٧] المرجع السابق، ص١٤٣–١٤٥.

بين النظام السياسي العربي، وبين المجتمع العربي، وتكاد التحليلات السياسية والاجتماعية جميعها، سواء تلك التي تحاول قراءة الواقع وفقاً لتغييراته السياسية اللحظية اليومية، أو تلك التي تقرأ التحولات الاجتماعية طويلة الأمد في المجتمعات العربية، تُجمع على ضرورة التخلص من القراءة الأحادية للمجتمع، التي تصر على قراءته (أنثربولوجياً) وفق ثقافته، أو تلك التي ترى في سكونه دليلاً على عدم قدرته على التغيير؛ إذ يجب النظر إلى الأزمة وفق أطرها السياسية السلطوية التي مارست دوراً رئيساً في إنشائها وتشكيلها؛ فالقراءة البانورامية للعالم العربي تبرز بوضوح نهايات هذا العالم في القرن الحادي العشرين، فالجزائر والعراق تلك الدولتان اللتان كانتا مرشحتين إلى الوصول إلى مصاف الدول الأوربية حسب تقرير الأمم المتحدة في منتصف السبعينات؛ بسبب قدراتهما الذاتية الضخمة، وإمكانياتهما البشرية انتهيا إلى حرب أهلية لا تهدأ، ما أعادهما إلى ما تحت الصفر، وتبددت بذلك أحلام التنمية والتقدم، أما الدول الأخرى التي ناضلت شعوبها في أوائل القرن من أجل تحقيق الاستقلال، وإنجاز الجمهوريات الدستورية التي تضمن المشاركة الشعبية الأوسع، فإنها عادت إلى الملكية مجدداً عن طريق الجمهوريات الوراثية أو الملكية، وتبقى الحرب الأهلية المآل الكامن في المستقبل؛ فالأوضاع السياسية والاجتماعية التي تعيشها البلدان العربية تفسح المجال يومياً للدخول في حرب أهلية ينتظرها الجميع على خوف ووجل،[٤٨] فهل يكفي ذلك لقراءة النهايات السياسية للدولة العربية الحديثة، أم أن المستقبل القادم نفسه سيحمل من الإجابات التي لم نستطع حتى التنبؤ بها في الوقت الحالي؟.

[٤٨] عالج برهان غليون خيار الحرب الأهلية الذي يكاد يصبح المستقبل القادم لجميع الدول العربية في أكثر من كتاب، لا سيما عندما تناول المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات في الوطن العربي؛ إذ رأى أنه لا وجود لمشكلة الأقليات بأنواعها الطائفية والقومية والإثينة في البلاد العربية دون وجود مشكلة لدى الأغلبية في التعبير عن حرياتها وحقوقها الأساسية، ما يحتم ضرورة تناول هذه المسألة وفق أطرها السياسية والاجتماعية العامة، وضمن خصوصية كل قطر عربي وطبيعة الأقليات الموجودة فيه، بحكم اختلاف المطالب الأقلية في كل قطر عن آخر. انظر:

- **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م.
- **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩م.

الصورة بلا شك قاتمة وسوداء، والإحباط المجتمعي نلحظه باستمرار في تصاعد معدلات الهجرة إلى الخارج، وازدياد معدلات الانتحار، والبطالة، والجريمة في الداخل؛[٤٩] فالدولة العربية الراهنة، كما ثبت تاريخياً، لا تملك عقيدة ذاتية في واقعها، لا قومية، ولا تنموية، ولا تحديثية، ولا حتى دينية، من قبل الدول التي تبنت الإسلام عقيدة أيديولوجية لها، وإنما عقيدتها الحقيقية هي إيمانها بنفسها ووجودها وأجهزتها، أي بفعاليتها أداة تنظيم وضبط وسيطرة. وكما لاحظ غليون بحق، فإن النظم العربية قابلة لتغيير سياساتها من النقيض إلى النقيض، فنراها تنتقل من برامج اشتراكية إلى برامج انفتاحية ليبرالية، من دون أن تشعر هذه النظم بضرورة الحاجة إلى تبديل الحكومة أو الأشخاص. لقد أضحت البنية الاستبدادية كامنة وثاوية في هذه الأنظمة؛ إذ أصبحت تسأل عن استمرارها وبقائها، دون السؤال عن شرعيتها وحاجتها إلى التعبير عن رغبات مجتمعها، وهذا ما جعل مستقبل البلاد العربية ينتهي إلى آفاق مسدودة،[٥٠] لا سيما مع غياب أفق التغيير، وانعدام التطلعات إلى المستقبل في ضوء الواقع العربي الراهن. هذا التشخيص السياسي الاجتماعي يدفع إلى تصور البدائل المستقبلية من جنس الأزمة نفسها، لذلك فهو يجعل الديمقراطية خياراً حتمياً لا بد من الولوج فيه، حتى تتحول الأزمة السياسية إلى جزء من النقاش العلني والسلمي الذي يشارك فيه الجميع، ويسهم -بالتالي- في تحقيق البدائل السلمية عن طريق التداول السلمي للسلطة، التي تضمن تحقيق الرغبات المجتمعية الأغلبية، وتضمن في الوقت ذاته حقوق الأقليات وأطرها الثقافية والسياسية العامة، أما الأزمة الاجتماعية فلا يتم معالجتها بمعزل عن ارتباطاتها السياسية، لكن التخفيف من حدتها، والعمل على وضعها إطاراً

---

[٤٩] تحدث برهان غليون عن ما أسماه: هجرة الأجنة، حيث يذهب المواطن العربي إلى دولة أجنبية؛ لينجب طفلاً هناك يتمتع بجنسية تلك الدولة، كي تعامله السلطات إذا عاد إلى وطنه الأم بوصفه مواطناً أجنبياً له حقوق محفوظة لا مواطناً عربياً، انظر:

- **بيان من أجل الديمقراطية**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط٤، ١٩٨٦م، ص٨٤ -٨٥.

[٥٠] جدعان، فهمي. **الطريق إلى المستقبل: أفكار- قوى للأزمنة العربية المنظورة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٦م.

للمنافسة، يحتم الدخول في الحوار بين جميع القوى السياسية والاجتماعية،[٥١] بشكل يزيل حدة التوتر المتصاعد بين هذه القوى، ويمنعها من اللجوء إلى بدائل غير سلمية، تُدخل البلاد في حربٍ أهلية تعصف بالجميع، ويخسر فيها الجميع.

خاتمة:

على الرغم من أن المنهج في قراءة أزمة المجتمع العربي على أساس أنها أزمة سياسية اجتماعية يمتلك قدرة تشخيصية وتفسيرية عالية،[٥٢] لكنه يسقط عند تقديم الحلول في طرح الشعارات الجاهزة، دون قدرةٍ على توليد آليات ووسائل تغيير تتوافق مع تشخيصه الأولي للأزمة؛ فالديمقراطية رغم كونها النظام السياسي الأكثر قدرة على التكيف مع الاختلافات والنزاعات، فإن الوصول إليها في العالم العربي ليس بهذه السهولة، ومسارها يكاد يكون عصياً وممتنعاً على التحقق، لا سيما بعد حدوث اصطفافات جديدة؛ نتيجة الاستبداد السياسي الطويل الذي عاشته البلاد العربية، وهذه الاصطفافات ارتبطت معها مصالح اقتصادية فئوية، ومكاسب مالية، ليس من السهولة التنازل عنها عن طيب محبة وخاطر؛ لذلك يفتقد هذا المنهج إلى تقديم الخطوات المتدرجة والمتلاحقة، التي تمكننا من الوصول إلى هذه الشعارات البراقة، التي تكاد تصبح بمثابة إجماع القوى السياسية العربية خارج السلطة، وبعض الأفراد الموجودين في

---

[٥١] يشكل خيار الديمقراطية المطلب الذي أصبح يعزف عليه الكثير من المثقفين والسياسيين، للمزيد حول ذلك، انظر:
- **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، تحرير: غسان سلامة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م، ج٢. وغير ذلك كثير من الكتب والبحوث في المجلات والدوريات العربية، لاسيما دورية: (المستقبل العربي).

[٥٢] يتقاطع حليم بركات في كتابه:
- **المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م. مع برهان غليون في كثير من النقاط، لا سيما تشخيصُه لأزمة المجتمع العربي على أنها أزمة ذات أبعاد سياسية واجتماعية.

السلطة نفسها، وهذا يحتم على الباحثين النفاذ بشكل عميق إلى عمق الأزمة السياسية؛ لنـزع فتائلها بشكل متدرج، وعلى طريق الإصلاح المتلاحق الخطوات، وعدم الوقوف أمام إعادة الترسيمات الفكرية الجاهزة، التي ينحصر معظمها في الإطار المطلبي بوصفه: ضرورة تحقيق الديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان، لكن رغم ذلك يبقى التحليل السياسي الاجتماعي الأكثر إقناعاً بقدرته على قراءة أزمة المجتمع العربي، على الرغم من تركيزه الشديد على قراءة ذلك وفق الإطار التاريخي، في حين تبدو المناهج الأخرى الفكرية والاقتصادية والتربوية عاجزة عن تفسير التحولات الاجتماعية؛ إذ غالباً ما تحاول قراءتها وفق نماذج ثابتة وبنيوية؛ فالأزمة المجتمعية والسياسية التي يعيشها العالم العربي تمتلك -بلا شك- ظلالاً تربوية وفكرية وثقافية، لكنها لا تعدو كونها لاحقة بالأزمة الرئيسة، وتابعة لها، ولم تكن في حالٍ من الأحوال سبباً في حدوثها أو ترسيخها. لكن ما يغيب -أيضاً- عن متبني المنهج السياسي الاجتماعي في قراءة أزمة المجتمع العربي هو تعففهم عن قراءة الأزمة في أجيالها المتعددة، لا سيما جيل الطفولة، الذي يراهن عليه المنهج التربوي رهاناً رئيساً؛ لذلك نرى أن المنهج السياسي الاجتماعي هو الأكثر التصاقاً بالواقع العربي، لكن شرط عدم الجمود عليه، بل والعمل على تجديد رؤيته بالتطعيم مع الرؤى الأخرى، فضلاً عن العمل على تطوير آليات للتغيير أكثر انسجاماً مع المنهج نفسه، دون الوقوف، وانتظار الشعارات الكبرى، والآمال العريضة حتى تتحقق، وهذا يفرض علينا في الزمن القادم تحديات من نوع جديد، وهي تعميق البحث في أزمة المجتمع العربي بشكل يجلّي كافة أبعادها وتمثلاتها.

قراءة في كتاب

مفهوم خلاف الأصل دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية [*]

محمد البشير الحاج سالم[**]

رائد نصري أبو مؤنس[***]

علم أصول الفقه علمٌ قابل للتجدد، وضرورةٌ تحقق خاصية صلاحية الشريعة عبر الزمان والمكان؛ مقدمة انطلق منها الباحث محمد البشير سالم في تقديمه لأطروحته من واقع أهمية علم أصول الفقه، ومكانته بين العلوم، خاصة علم الفقه؛ مقرراً أنّ السابقين "قد فاقم قدر من التقعيد والضبط؛ لأن اجتهادهم لا يعدو كونه جهداً بشرياً محدوداً بإطار واقعهم، ومن ثَمَّ فهو عرضة للنقص والتقصير."[1] وأنّ قضية "خلاف الأصل" لم تحظ بالدراسة من قبل المعاصرين إلى حد التجاهل؛ وهذا هو دافع الباحث لاختيار موضوع أطروحته.

إن مفهوم "خلاف الأصل" "مسلك شرعي مُتَّبع في التوصل إلى الأحكام الشرعية والتكليفية في الوقائع الخارجة في تشريعها عن أجناسها؛ لتلتحق بأحكام أخرى مخالفة لأحكام نظائرها، على سبيل الاستثناء، لأسباب معتبرة شرعاً، جنوحاً؛ لتحقيق مقاصد الشارع -تعالى- الغائبة في حكم الأصل، خلافاً لمسلك الأصل؛ فإن أحكامه واردة على مقتضى القياس، مساوقة لأجناس أفعال المكلفين، غير ناظرة لوضع بعض أعيانها."[2]

---

[*] سالم، محمد البشير الحاج. **مفهوم خلاف الأصل دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.

[**] باحث تونسي، حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، عام ٢٠٠٠م.

[***] محاضر في الجامعة الأردنية دكتوراه في أصول الفقه، ودكتوراه في المصارف الإسلامية. البريد الالكتروني: Almounes_raid@hotmail.com

[1] سالم، **مفهوم خلاف الأصل**، مرجع سابق ص١٩-٢٠.

[2] المرجع السابق، ص٢٣.

واختيار الباحث بيان مفهوم: "خلاف الأصل" بوصفه الاستثناء من قواعد التشريع العامة،[٣] قد جاء بحسب رؤية الباحث متساوقاً مع تعارف الأصوليين والفقهاء على إطلاق مصطلح "الأصل" على "الأولى"؛ إذ إن أفعال المكلفين متساوقة مع أحكامها أصالة، وإطلاق مصطلح "خلاف الأصل" على الأخرى؛ لأن المكلف قد ألمت به بعض العوارض، ما اقتضى إخراج فعله من مجال القاعدة العامة التي هي الأصل، إلى خلافها التي هي على سبيل الاستثناء في الحكم.

وقد رأى الباحث اعتبار "خلاف الأصل" منهجاً استدلالياً، ينتهجه الفقيه المجتهد في تقرير الأحكام التي لا يجدي فيها اتباع أدلة "مسلك الأصل"؛ لقصورها عن إدراك مراد الشارع -تعالى- وتحقيق مقاصده، وفي مواضع مخصوصة لم تتحقق فيها شروط الأصل.[٤] وألمح الباحث إلى أن الأصوليين لم يعتنوا بتقديم مفهوم محدد لمصطلح "خلاف الأصل" والتعويل عليه؛ لما يكتنف هذا المنحى الاجتهادي من أيلولة إلى تغيير الأحكام، وإنما كان محور اهتمامهم في البحث بمدلولات "الأصل" وإطلاقاتها في علم أصول الفقه إطلاقات قد لا تكون ذات صلة بمدلول مصطلح "خلاف الأصل" التركيبي، خاصة إطلاق الأصل بوصفه أحد أركان القياس بما يمثل الصورة المقيس عليها، وقد سجّل الباحث تجاهل الأصوليين تقديم تعريف محدد لخلاف الأصل بوصفه مركباً إضافياً، وأن من حاول فعل ذلك، كالعلائي، سرعان ما عاد يعرّف الأصل اصطلاحاً انفرادياً، والاكتفاء بالمفهوم اللغوي لمصطلح الخلاف. كما أشار الباحث إلى تعدد المصطلحات المستعملة إزاء موضوع "خلاف الأصل"، فكان "المعدول به عن سنن القياس، والمستثنى عن قاعدة القياس، وخلاف القياس، وخلاف قياس الأصول" ويرى الباحث أن مصطلح "خلاف القياس" هو الأشهر والأكثر استعمالاً، مقارنة بمصطلح "خلاف الأصل"، مرجعاً ذلك إلى استقرار مصطلح القياس الأصولي، فضلاً على ما قدمته منهجية القياس الأصولي من معطيات تشريعية ساهمت في تقرير المعنى الذي رجحه الباحث لمدلول مصطلح "الأصل" الذي تتناوله أطروحته؛ ذلك هو:

[٣] المرجع السابق، ص٤١.
[٤] المرجع السابق، ص٢٤.

القاعدة العامة في التشريع، مستبعداً تماماً أي احتمال لأن يكون مدلول الأصل المعنى المراد في القياس الأصولي، وهو الصورة المقيس عليها.[٥]

بيد أن الباحث التفت إلى معنى خاص بنى عليه دراسته، مستنداً إلى أن من أعظم الوظائف التشريعية للقياس الأصولي، قيامه ببناء القواعد الكلية العامة في التشريع الإسلامي، "ذلك أن القواعد الكلية هي تعبير عن الأقيسة الجزئية، وهي أكثر تجريداً وأوسع أفقاً منها. ذلك أن الأقيسة الجزئية بتواردها وتكثفها في الموضوع الواحد تعمل على إظهار الضابط النظري الجامع بينها، وبتواردها وتكثفها في موضوعات شتى تعمل على إظهار القاعدة الكلية، بما يعني أن القواعد الكلية هي في منطلقاتها الأساسية نابعة من الأقيسة الجزئية، والأقيسة الجزئية تحمل في مضامينها بذور القواعد النظرية الكلية."[٦]

ويلفت الباحث النظر إلى أن تقييد مصطلح "الأصل" بـ قيد "خلاف" لم يجرده من بعض دلالاته خلافاً لعادة القيود عند لحوقها بالعبارة.

"خلاف الأصل" في السنة النبوية

تناول الباحث في الباب الأول من دراسته مكانة "خلاف الأصل" من الكتاب والسنة، عادّاً السنة النبوية الحاضن الأساس لمنهجية "خلاف الأصل" دون المصدر الأول للتشريع: القرآن الكريم؛ إذ إن "الفقهاء في خضم انشغالهم في الاستدلال على شرعية بعض المسائل العملية من السنة النبوية، وتحديداً من أحاديث الآحاد، باعتبار أن الأحاديث الواردة على خلاف الأصل كلها لم تبلغ درجة التواتر، كانت تعترضهم القواعد العامة التي خالفتها مسائل مدارستهم. فكان لا مناص لهم من أحد أمرين: إما إنكار صحة تلك الأحاديث، أو تأويلها حفاظاً على سلامة القواعد العامة من المصادمة. أو الإقرار بحقيقة وقوعها على خلاف الأصل، واستثنائها من دائرة تلك القواعد، ومن ثم إلحاقها بدائرتها الجديدة، وهي دائرة "خلاف الأصل."[٧] ثمَّ عمل

[٥] المرجع السابق، ص٣٧-٣٩.
[٦] المرجع السابق، ص٤٠.
[٧] المرجع السابق، ص٤٥.

الباحث على ملاحظة أثر مفهوم خلاف الأصل في النقد الداخلي للحديث، مقدماً لذلك عدة نماذج، منها: السَّلَم، والعرايا، والمصرّاة، ودية العاقلة؛ مستعرضاً مواقف القائلين بخلاف الأصل ومنكريه؛ إذ أطلق الباحث نسبة القول بخلاف الأصل إلى أغلب علماء الأمة، فيما عدا شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.[٨]

إن العلماء السابقين دأبوا على الركون لتقبل المسائل المخالفة للأصول، والأحاديث الواردة بخصوصها دون مراجعة نسبتها إلى "خلاف الأصل"، ومن فعل ذلك منهم قصد بالأصل المخالف: الدليل التفصيلي المتعلق بخصوص فرع بعينه، ولم يقصد دلالة القاعدة الكلية،[٩] وفي ذلك اعتراف ضمني من الباحث أن "خلاف الأصل" كان ينبغي أن يوسع من دائرته ليشمل المضامين التي لم يأخذها بالاعتبار، على الرغم من أن الدليل التفصيلي كان محل نظر الفقهاء خاصة.

وفي المحصلة، استعرض الباحث مواقف المذاهب الفقهية من خلاف الأصل، مقرراً نتيجة مفادها: "أنه لا يمكن بحال من الأحوال نسبة رد أحاديث الآحاد المخالفة للأصول أو القياس على الإطلاق إلى الإمام أبي حنيفة، أو عدّ ذلك حقيقة منهجه في التعامل مع السنة، واختياره الثابت في بناء الأحكام عليه؛ بل الثابت من تطبيقات الإمام في الفروع الفقهية أنه لم يكن يلتفت في تقرير أحكامها لمسألة الأصول؛ بل كان يستنبط الأحكام من الأحاديث دون مراعاة دواعي الأقيسة، وما تتطلبه من أحكام مخالفة لظواهر تلك النصوص التي بني عليها."[١٠] وكذا تلاميذه من بعده، فهم يجتهدون في فهم الأحاديث وقبولها وفق معايير أخرى، بقطع النظر عن كون الأحاديث موافقة للأصول أو مخالفة لها.

وينقل الباحث عن البزدوي وعلاء الدين البخاري، وهما من أعمدة علم أصول الفقه الحنفي، أن رد بعض نصوص السنة لم يكن بعذر مخالفتها للقياس والأصول؛ بل لأسباب عارضة، لا لترجيح القياس عليه؛ أي إن ردّهم لم يكن قائماً على خيار

[٨] المرجع السابق، ص٥٤.
[٩] المرجع السابق، ص٥٤.
[١٠] المرجع السابق، ص٥٤.

مسبق، ولا يمثل منهجاً ثابتاً دأبوا عليه؛ بل أسبابه عرضية طارئة وليست خياراً ثابتاً تعارفوا عليه.

واستخلص الباحث رأي الإمام مالك بخصوص الأحاديث التي خالفت القواعد الشرعية، وذهابه إلى رد هذه الأحاديث،[١١] وإن كان علماء المالكية، لاسيما الباجي وابن الحاجب، يذهبون إلى ترجيح الخبر مذهب الجمهور.[١٢]

وأما ابن تيمية فمذهبه ماثل في أنه ليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً. وما يدعيه بعض الفقهاء من نسبة بعض الأصول والفروع لخلاف القياس، لا يخرج عن دائرة القياس الشرعي؛ وإنما قصر نظرهم عن إدراك القياس الصحيح، هو الذي جرّهم إلى سلوكها بمسلك القياس الفاسد، "وعدم إدراكهم لفساد مسلكهم أَوْهَمَهُم عدم قابليتها للانضباط بالقياس، فقالوا بطروئها على خلاف القياس الشرعي، فالإشكال ذاتي قائم في أذهانهم، ولا مقام له في الحقيقة وواقع الأمر."[١٣]

ويرى الباحث أن هذه القاعدة المنهجية -التي انطلق منها شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم- يرجع إليها سبب إجهاد نفسيهما في سلوك كل مسألة فقهية، أو دليل تفصيلي مسلك القياس، والتدليل على انضباطها للأصول والقواعد الشرعية؛ لأن فشل أصحاب الدعوى في التطبيق، ولو بمثال واحد، يؤدي إلى انهيار المبدأ الذي بني عليه تقريره بالكلية في هذه الدعاوى وأمثالها، وهذا بدوره جرّهما إلى الإغراق في تعليل أحكام القضايا؛ لتحقيق هذا الهدف، والإبقاء على مصداقية المنطلق إلى حد إغفال بعض الحقائق الشرعية المانعة من تحقيق ذلك الهدف أحياناً.

بيد أن مما يؤخذ على الباحث مبالغته في رفض موقف ابن تيمية، مستدلاً بعدم نجاح ابن تيمية أو تلميذه في تعليل بعض الأمثلة، وهو -لا شك- لا يعنى بطلان المبدأ الكلي، ولا يعني عدم قدرة غيرهما من العلماء على إثبات انضوائهما تحت هذا الأصل الكلي بتقديم تعليل منضبط، وهو بالفعل ما كان في كل الأمثلة التي لم يوفق فيها ابن

[١١] المرجع السابق، ص٦٨.
[١٢] المرجع السابق، ص٦٩-٧٠.
[١٣] المرجع السابق، ص١٣٥.

تيمية؛ فعلى سبيل المثال: تعليل الوضوء من أكل لحوم الإبل إنما جاء في سياق منهج تربوي لتعليم النظافة الشخصية في بيئة البادية -في زمانه عليه الصلاة والسلام- ربما لم يكن بعض أبنائها يهتمون بالنظافة في ظل بعض المأكولات التي تتسم بالدهنية العالية، ولذلك سجلت السنة أكل لحوم الإبل دون التوضأ في مراحل لاحقة، بعد أن غدا مسلك النظافة الشخصية مسلكاً معتاداً عند المسلمين، بحيث لا يستلزم أكل لحم الإبل الوضوء.

والباحث ذاته يقرر أنه لا يسعه إلا أن يعترف أن عدم نجاح ابن تيمية في تعليل بعض الأمثلة، لا يعني أن كل تطبيقاته التي ألحقها بالقياس، وأنكر نسبتها إلى خلاف الأصل خاطئة، بل إن أغلب النماذج الفقهية التي ذكرها قد حالفه فيها الصواب؛ إذ برهن على حقيقة انضباطها بالقياس، وكشف خطأ الفقهاء في إلحاقها بخلاف الأصل، والحكم للغالب لا الأقل النادر، ومن ثم كان ينبغي على الباحث أن يصل إلى نتيجة ابن تيمية لا عكسها.[١٤]

ومن الغريب أن الباحث قد أورد كيفية جَعْل الفقهاء: الإجارة والمزارعة والمساقاة والمغارسة والمضاربة والقرض والحوالة وغيرها على خلاف الأصل، على الرغم من أنها ليست بيوعاً لمعاديم. حتى غدا غالب فقه المعاملات وأبوابه عند الفقهاء على خلاف الأصل في نظرهم، والباحث بدل أن يصوب انتقاداته للفقهاء، نراه يسجل "أنه كان من الجدير بابن تيمية أن لا يتمادى في إنكار كل ما أقره أولئك الفقهاء؛ بل يتحرى الصواب منه فيستبقيه، ثم يصوّب سهامه نحو أخطائهم فيكشفها ويجتهد في إبطالها، دون هدم للقواعد الثابتة والأصول الشرعية الصحيحة."[١٥]

وفيما يبدو أن الموقف الشعوري للباحث قد غالب موقفه العقلي مدفوعاً بإيمانه بفكرة "خلاف الأصل"، وأصالتها في التشريع، وهو ما كان الباحث يمكنه الوصول إليه دون الخوف من موقف ابن تيمية لو قدم لنا دراسة تفصيلية لمقومات مسلك خلاف الأصل وخصائصها، وشروط إعمالها ومجالات تطبيقها، فإننا إذ نلتمس

[١٤] المرجع السابق، ص١٣٥-١٣٧.

[١٥] المرجع السابق، ص١٤٢-١٤٣.

للباحث عذراً بكون دراسته أول محاولة جادة لإبراز مسلك "خلاف الأصل"، إلا أنـــه كان بإمكانه أن يحول أفكاره من كونها مفهوماً فحسب، كما نص علـــى ذلـــك في عنوان أطروحته، إلى أن تكون رؤية متكاملة لمسلك استدلالي يوضح مقوماته وشروطه ومجال تطبيقه، واختلافاته عن مسلك الأصل.

ويجمل الباحث مواقف الأصوليين من قضية خلاف الأصل في السنة النبويـــة في أربعة اتجاهات:[١٦]

الاتجاه الأول: قبول أحاديث خلاف الأصل مطلقاً دون أي شرط مسبق يتعلـــق بالنقد الداخلي للحديث.

والاتجاه الثاني: الموازنة بين الخبر والقياس وتقديم الراجح منهما.

والاتجاه الثالث: تقديم أحاديث خلاف الأصل على القياس بشرط فقه الراوي.

والاتجاه الرابع: رفض العمل بأحاديث خلاف الأصل مطلقاً.

المنهج المقترح لخلاف الأصل

يرى الباحث أن المنهج الأصوب يتطلب، في رؤية الباحـــث المنهجيـــة، تحديـــد المقدمات لهذا المنهج، وهذه المقدمات هي:[١٧]

- إن عقيدة ختم النبوة تستلزم انتقال الابتلاء من مرحلة التلقـــي إلى مرحلـــة الاجتهاد في الدين، وتقضي بضرورة توسيع دائرة الاجتهاد الفقهي من إطار فهم النص إلى إطار عموم الاستدلال.

- إن دوافع الإشفاق على السنة، واللهفة على الاحتفاظ بكل مـــا نســـب إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- من أخبار الآحاد، مهما تدنت مراتبها، ليست مـــن مصلحة الدين؛ بل من شأنها أن تخلق تناقضات في ساحة التشريع.

---

[١٦] المرجع السابق، ص١٠٥.

[١٧] المرجع السابق، ص١٥١-١٥٦.

- إن أخبار الآحاد عموماً، والمخالفة لقياس الأصول منها، لا تنفك عن مرتبة الظن في ورودها مقابل الأقيسة القطعية، فخرج الاستدلال عن مطلق الترجيح بين سنة وقياس إلى مقام أخر.

- مكانة السنة من القرآن هي التبعية له، ولا تصل بحال من الأحوال إلى مقام الرديف له أو المستقل عنه في التشريع، فيما لا يتآلف مع تعاليمه. ومن ثم؛ فإن النظر التشريعي سواء كان بناء عليها أو على القياس، يلزم إدراجها ضمن الرؤية القرآنية، وإلا سقطت من مقام الاستدلال.

- ظنيَّةُ ورود أخبار الآحاد الراجع إلى تأخر تدوين السنة هو محل ظهور الإشكالية، فضلاً عن مساهمة تعذر ضبط ألفاظ الرسول، عليه الصلاة والسلام؛ ما يقتضي التحوط في قبول تلك الأخبار، وعدم التعلق بكل ما ورد منها؛ حفاظاً على سلامة التشريع من الاضطراب من الدخيل، وإن أدى الأمر إلى إهمال بعض الأحاديث الصحيحة.

وانطلاقاً من هذه المقدمات التي لم يعمل الباحث على تأصيلها لتكون مقومات حقيقية لمسلك خلاف الأصل بل سردها سرداً، وهي التي لا تخلو من اعتراضات كثيرة قد تلغي عدداً منها، أو على أقل تقدير تعدله بصورة لا تخدم رؤية الباحث، فعلى سبيل المثال: المقدمتان الأخيرتان فيهما تعارض واضح مع ما قرره الأصوليون من قواعد وضوابط منهجية دقيقة في مباحث الدلالات للتنسيق بين القرآن والسنة من خلال مباحث: العام والخاص، المطلق والمقيد، وتقسيمات الألفاظ ودلالاتها؛ فمثلاً: الفكر التشريعي لمنهجية التخصيص تنطلق من فكرة التعارض بين النصوص، التي لا تخلو في أغلب حالاتها من تعارض النص القرآني مع خبر الواحد، تنسيق ينطلق من اتحاد المصدر "الشارع"، ومن ثم، عدم اختلاف الإرادة التشريعية المستلزم إجراء هذا التنسيق. انطلاقاً من هذه المقدمات يقرر الباحث أن مبدأ خلاف الأصل مفهوم قائم لا مجال لإنكاره، يندرج فيه كل ما خرج عن قواعد التشريع الكلية من الفروع الفقهية. وحكمة التشريع -في تقدير الباحث- لا تقتضي الحسم بالموازنة بين أخبار الآحاد

والأصول المخالفة لها بمطلق قبول الأخبار أو تقديمها على الأصول المقررة وقواعد التشريع العامة، ولا بمطلق الإعراض عن تلك الأخبار لما يلوح عن مخالفتها لظواهر الأقيسة؛ إذ لا بد من إعمال النظر في كل عنصر منها على انفراده، ومن ثَمَّ، فإن مطلق التغليب المسبق لأحد طرفي الموازنة دون دراسة وتمحيص لكل طرف منها، تقرير مجاف لحكمة التشريع، واجداً طريقة أبي الحسين البصري المعتزلي أقرب الطرق في هذا المقام.[١٨]

خلاف الأصل والأدلة الأصولية

إن الأصوليين لم يعتنوا بمدى نسبة الأدلة الأصولية إلى القاعدة الشرعية العامة أو إلى خلافها، وإنما اقتصر ذكرهم لعبارة خلاف الأصل في إطار شروط حكم الأصل، أو فيما يجري فيه القياس. في حين أن الفقهاء استعملوا هذا المصطلح في إطار تكييف الوقائع العملية؛ إذ تنسب إلى خلاف الأصل بوصفها وقائع جزئية منفردة دون تتبع ما يترتب على ذلك من الناحية الأصولية. وعقّب الباحث على ذلك بالقول: إنَّ عدم إقرارهم بمنهجية خلاف الأصل لا يعني عدم صحتها.[١٩]

إن الناظر في مسالك الاستدلال، وما ينضوي في إطارها من أدلة ومفاهيم أصولية، يتبين له حقيقتان، هما:[٢٠]

- "الأصل" منهج استدلالي يتضمن أدلة شرعية مساوقة للقاعدة الشرعية العامة، منها: الإجماع، والقياس، والاستصحاب، والعرف.
- "خلاف الأصل" منهج استدلالي تنضوي ضمنه الأدلة والمفاهيم الخارجة عن تلك القاعدة الشرعية، وهي: الاستحسان، والذريعة، والرخصة، والضرورة.

والواقع أن تقسيم التشريع إلى منهج موافق للأصل، وآخر مخالف له، إنما هو محض فرض عند الباحث، يحتاج إلى مزيد اهتمام في مدى شرعيته؛ إذ لا يخفى ما وقع في

[١٨] المرجع السابق، ص١٥٥-١٥٦.
[١٩] المرجع السابق، ص١٥٩.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٦٠.

التاريخ الإسلامي من صراعات فكرية وتشريعية حول مدى شرعية المصادر الاجتهادية، من مثل: الاستحسان، والاستصلاح، وحرص القائلين بها إلى التدليل على شرعيتها بتوارد النصوص والشواهد التي تنقلها، من نظر اجتهادي مبني على الرأي والنظر العقلي، إلى منزلة الدليل الإجمالي المستقل بذاته في إثبات الأحكام الشرعية، على الرغم من أنهم لم يقدموها بوصفها مخالفة للأصل، هذا المصطلح الذي غدا تفسيره بـ الدليل التفصيلي "قرآن وسنة" هو الأكثر استعمالاً، ثم يأتي الباحث ليقرر أن هناك مسلكاً آخر في التشريع، عماده خلاف الأصل دون أن يعمد إلى التدليل على شرعيته، فذلك سيثير -ولا شك- حوله كثيراً من الاعتراضات، على الرغم من أن ما قام به الباحث إعادة تصنيف الأدلة والمفاهيم وحسب، فالقيام بتقديمها من خلال دائرة خلاف الأصل سيلقي بظلال غير محبذه؛ إذ الأصل -عند الناس- اتباع الأصل.

الاستحسان وخلاف الأصل

الاستحسان، من الأدلة الشرعية التي تظهر فيها بوضوح معالم خلاف الأصل، بوصفه مسلكاً من مسالك عدول المجتهد عن اتباع سند القياس إلى خلافه، سواء أكان القياس دليلاً إجمالياً أم قاعدة كلية. والاستحسان بما هو أحد أدلة خلاف الأصل قد غدا في العصر الحديث أحد أهم المناهج التشريعية التي توائم طبيعة ظروف العصر، الداعية إلى التدرج والتأجيل والاستثناء في معالجة قضايا المعاصرة، ممثلاً لذلك بتأصيل وتكييف النظام المصرفي الإسلامي، وإصلاح نظام التعليم في بلاد المسلمين؛ إذ كل من النظامين المصرفي والتعليمي قد تشبع بأفكار غير إسلامية تقتضي التدرج في إصلاحهما.

والاستحسان بوصفه أحد أدلة خلاف الأصل؛ فإنه غدا في العصر الحديث من الأهمية بمكان؛ وذلك: أن تعثر النشاط التشريعي طوال مرحلة الجمود والتقليد الفقهي خلَّف هوة بين مستوى حركة الاجتهاد الفقهي، وركب النوازل والمستحدثات والوقائع المتسارعة، وهذه الثغرة لا تفي بملئها أدلة منهج "الأصل"، وإنما أدلة "خلاف الأصل".

كذلك فإنّ اغتراب سلوك المسلمين عن تعاليم الشريعة يتطلب آماداً من مراحل الإصلاح التدريجي، والمعالجات الظرفية على أمل الوصول إلى واقع "الأصل" وترك واقع الاستثناء، وفي انتظار ذلك، فإن إعمال أدلة "خلاف الأصل" هو مقتضى الحكمة.

إن سلوك منهج الاستحسان يندرج في سياق حقيقة تشريعية يقدرها الباحث، متمثلة في أن ذلك العدول المترتب على الاستحسان ظرفي دفع إليه الواقع الطارئ، بانتظار تحقق شروط تتريل أحكام الأصول والقواعد العامة، وأن الحكم بموجبه ليس هو الحكم الشرعي المأمول المتعلق بالواقع الأمثل ومن ثم يفترض الباحث أن ذلك يشكل حافزاً لتجاوز الطور الطارئ، واستعادة أحكام أصول الشريعة وقواعدها.

الذريعة وخلاف الأصل

وتناول الباحث دليل الذريعة، وهو دليل من أدلة الأحكام يقوم على أنّ مآلات أفعال المكلفين متعلق بأحكام الوسائل المتعددة لديهم، فيما صدر عنهم، لا بمقاصدها المقدرة من الشارع أصالة؛ فالذرائع تأخذ أحكامها نظراً لغيرها لا لذاتها.[٢١] وبين الباحث مفهوم الذريعة وخلاف المذاهب الأصولية في حجيته، مرجحاً أن الخلاف نظري في مسالك الاستدلال، منوّهاً إلى توافق المذاهب على الثمرة المقصودة المتمثلة في الحكم الشرعي.

إن كلاً من دليل الاستحسان والذريعة يمثل نهجاً للخروج من مسلك الأصل في التشريع إلى مسلك الاستثناء المخالف له، وهذا مخالف لمسالك الاجتهاد المندرجة ضمن أصل التشريع من قياس واستصحاب واستصلاح؛ لأن النظر الاجتهادي في الاستحسان والذريعة يقتضي طرائق مغايرة لطرائق أدلة مسلك الأصل بحسب طبيعة مآلات الأحكام من الأصل إليه، أو من الأصل إلى خلافه، فالأول: لا يخرج نظر الفقيه فيها عن دائرة الأصل، بخلاف الثاني: فإن مآل نظر الفقيه مخالف لمنطلقه "الأصل"؛ إذ ينتهي بالحكم الشرعي المقرر في دائرة خلاف الأصل، ومن ثم؛ فإن الاستحسان والذريعة من أدلة "خلاف الأصل"؛ لأن طرائق الاجتهاد فيهما مفارقة لغيرهما من أدلة الأصل.

---

[٢١] المرجع السابق، ص٢٢٥.

وليست هذه الطرائق في نظر الباحث خططاً تشريعية -كما يراها الدكتور مصطفى شلبي والدكتور الدريني- فحسب، ففي ذلك تجريد لها من سمة الاستدلال، ونفي عن الشريعة صفة الشمول، والشريعة من سماتها أنها شاملة لأنماط سلوك المكلفين، وطالما أن أفعال المكلفين وأوضاعهم لا تنضبط دائماً بمقتضى الأصل؛ فإن شمول الشريعة وضبطها يقتضي أن تنضبط أفعال المكلفين ما كان منها في دائرة خلاف الأصل متمثلاً ذلك بالاستحسان والذريعة.[٢٢]

ليس الاستصلاح من أدلة خلاف الأصل

يَعُدُّ الدكتور شلبي سد الذريعة نوعاً من المصلحة، وإفراده باسم خاص إنما كان لأجل التمييز بين أنواعها، في حين أن الباحث لم يرتض ذلك. فإن دليل الاستصلاح لا يدخل فيه إلا ما كان مرسلاً من الوقائع، ولا شاهد له من النصوص بالاعتبار أو الإبطال، بخلاف ما يندرج في دليل الذريعة؛ فإنه معتبر بالنصوص، أو النظائر، فما دخل في سد الذريعة فهو معتبر أصالة ملغى بالذريعة، وما دخل في فتح الذريعة فهو ملغى أصالة معتبر بها.

وهذا كله لا يتحقق في وقائع الاستصلاح؛ فإن دليل الاستصلاح من أدلة "الأصل"، فلا يندرج فيه من الفروع الفقهية إلا ما كان حكمه الشرعي على "الأصل"، ولم يتعلق بأحاده طارئ يحيل أحكامها إلى خلافها.

بخلاف دليل الذريعة؛ فإنه من أدلة "خلاف الأصل"؛ لأن فروعه تعلقت بها أحكام مغايرة لأصولها، وما لم تتحقق تلك الإحالة، فذلك مؤشر إلى غياب الذريعة وانضواء الفرع في غيرها من أدلة الأحكام الأخرى.

ومن ثَمَّ: ما يمنع سداً للذريعة ممنوع للذريعة -أي أمر خارجي- ولولاها ما منع، في حين أن الممنوع استصلاحاً؛ فإنه ممنوع لذاته، وما يترتب عنه متعلق به وحده، لا بغيره من الوسائل المؤدية إليه، فحكمه مرتهن بذات الفعل لا بغيره، فهو على الأصل ولا يتغير، ومتى تغير في الواقعة ذاتها فقد فارقه إلى دليل آخر من أدلة خلاف الأصل.

---

[٢٢] المرجع السابق، ص٢٢٩-٢٣٠.

ومن ذلك: أمر رسول الله بالتفريق بين الأولاد في المضاجع، والنهي عن البول في الماء الراكد، فقد عدها البعض من أصل سد الذريعة، والواقع أنها من الاستصلاح لو فرض عدم ورودها في السنة؛ إذ هي من الأصل لا خلافه، فالأصل هو التفريق ولو انتفى المحذور، والأصل عدم البول ولو في مكان لا ركود فيه، ولا ترتاده حتى الوحوش.[٢٣]

الرخصة والضرورة: مفهوم أصولي أم دليل من أدلة خلاف الأصل

لما فرغ الباحث من أدلة "خلاف الأصل" باشر البحث في المفاهيم الأصولية التي قدر صلتها بأطروحته، متمثلا ذلك في الرخصة الشرعية، والضرورة، سالكاً بذلك بيان حقيقة هذه المفاهيم وإطلاقاتها عند الأصوليين.[٢٤] فإن الرخصة بما هي عارضة في مقابل الأصل الذي هو العزيمة؛ فإنها داخلة في "خلاف الأصل".[٢٥] وحاول الباحث نقل مصطلح الرخصة من مفهوم أصولي إلى مصافِّ أدلة الأحكام؛ ذلك أن إيراد الحكم الشرعي بعد الإقرار بدخول الفرع في مفهوم الرخصة، دليل على أن الرخصة ليست حكماً شرعياً؛ بل هي شيء آخر سابق لمرحلة التوصل إلى حكم داخل في مرحلة الاستدلال، فضلاً على أنه ينضوي في الرخصة عند جميع الفقهاء والأصوليين أكثر من حكم الوجوب والإباحة والندب، وفي ذلك شهادة ضمنية أن الرخصة ليست حكماً؛ بل أوسع دلالة.[٢٦]

وعرض الباحث لتداخل مصطلح الضرورة مع الرخصة الشرعية، ما أدّى إلى عدم عناية العلماء بها تعريفاً وضبطاً، بل لم يعدوها مصطلحاً أصولياً مستقلاً، ناهيك عن كونها من أدلة الأحكام، في حين أن الفقهاء لم يعتنوا بدراسة الضرورة بوحدة موضوعية واحدة، وإنما بأسلوب سمته التشتت، وذلك من خلال الموسوعات الفقهية الشاملة، وتحت عنوانات متعددة، كالإكراه مثلا؛ وذلك لأنَّ غاية الفقهاء في منهجهم هذا، توفير مادة فقهية كفيلة بتغطية الوقائع كلها التي يمكن أن يشهدها المكلف في حياته.[٢٧]

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٢٤٧-٢٤٩.
[٢٤] المرجع السابق، ص٣٠٣.
[٢٥] المرجع السابق، ص٣٠٨-٣٠٩.
[٢٦] المرجع السابق، ص٣١٧.
[٢٧] المرجع السابق، ص٣٦٧-٣٦٩.

وعلى غرار صنيعه في رؤية الرخصة أكثر من مفهوم أصولي، وعدها دليلاً للأحكام في دائرة "خلاف الأصل" سار في دراسته للضرورة على المنهج ذاته.

إن مبدأ الضرورة قد شهدت له في الشرع نصوصٌ تفصيلية، وكونه قد اختصت به بعض الشواهد النصية؛ فإن مبدأ الضرورة مستقل بذاته ابتداء غير معدول به عن أصل آخر، بيد أن ذلك لا يمنع نسبة مبدأ الضرورة إلى مسلك "خلاف الأصل"، وهو كونه متعلقاً بوضع عارض لأحوال المكلفين، وليس ثابتاً على سبيل الدوام والاستمرار، فالأصل في وضع المكلف حال اليسر والترفه والسعة، ولها أحكامها الشرعية المطابقة للأصل، وأمَّا أحوال الضرورة فواقعة في مقابل أحوال السعة، ولا يمكن أن يكون وضع المكلف متعلقاً بكليهما في الحال ذاته، أو خارجاً عن كليهما في الوقت ذاته، وإلا تعلقت به ذمتان متزامنتان، وهذا محال شرعاً وعقلاً.

يؤكد ذلك عند الباحث قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات؛ إذ الأصل، وهو المطّرد في حق غير من وقع عليه الضرورة المنع، وإنما خلاف الأصل لمن وقع عليه الضرورة الانتقال إلى حكم شرعي مغاير لحكم الأصل.[٢٨]

والباحث، إذ سعى لإظهار مسلك خلاف الأصل وأدلته، حرص على إبراز حيوية هذا المسلك، من خلال ضرب نماذج معاصرة حاول التوصل إلى أحكامها من خلال أدلة خلاف الأصل، منها على سبيل المثال: التأمين، وإصلاح النظام التعليمي، والأجرة الموحدة في وسائل النقل العام، وجمع الصلوات للأطباء ...، مقترباً في بعضها من الصواب، وفي بعضها الآخر لم تسعفه أدلة خلاف الأصل؛ إذ في المسألة نظر في ظل تعدد المآخذ.

وفي المحصلة، فإن هذه الدراسة محاولة جادة نأمل أن تتبعها خطوات أخرى تكمل رسم أبعاد المناهج التشريعية، وتقدمها بصورة تقدِّم ما في التشريع الإسلامي من إمكانيات هائلة قادرة على تلبية حاجات البشرية، مهما بلغت من التنوع، والسرعة في التبدل.

---

[٢٨] المرجع السابق، ص٣٧٥-٣٧٦.

قراءة في كتاب
نظريَّة الاعتبار في العُلُوم الإسلاميَّة*
عبد الكريم عكيوي**

محمد زاهد جول***

يُعدّ كتاب: "نظريَّة الاعتبار في العُلُوم الإسلاميَّة"، من الكُتُب المهمَّة التي أصدرها المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ في هذا العام، وتأتي أهميَّته بسبب تناوله لقضيةٍ منهجيَّةٍ معرفيَّةٍ، ذات أثرٍ كبيرٍ في تطوُّر الاجتهاد الإسلاميّ المعاصر.

أمَّا المؤلِّف فهو الدكتور عبد الكريم عكيوي، الذي ولد في المغرب عام ١٩٦٦م، وأكمل تعليمه العالي فيها، ثم عمل في جامعاتها، وللمؤلِّف عددٌ من الدِّراسات والبُحُوث المنشورة؛ منها: "جهود علماء الإسلام في تمييز صحيح السِّيرة النَّبويَّة من ضعيفها"، و"تاريخ التَّقريب بين المذاهب الإسلاميَّة"، وغيرها.

يتكوَّن الكتاب من ستَّة فصولٍ، يحتوي كلٌّ فصلٍ منها على مباحثَ متباينةٍ في العدد والحجم، إضافةً إلى مقدمةٍ وخاتمةٍ، وقائمة قيِّمةٍ بالمصادر والمراجع، والكتاب يقع في ستمائة وأربع وأربعين صفحة من الحجم المتوسّط؛ فالكتاب كبيرٌ نسبيًّا، ولكن القضيَّة المعرفيَّة التي يتناولها تستحقُّ العديد من الدِّراسات والكُتُب والمجلَّدات، وبالأخصِّ في المرحلة الزَّمنيَّة التي يصدر فيها الكتاب، وما آل إليه حالُ النَّظر والاجتهاد في الفكر الإسلامي عامّة، والفقه الإسلاميّ خاصّة، من التَّأرجح بين اتجاهين متعارضين، فكان لا بُدَّ من تقديم السَّبيل الأمثل في مسألة فقهِ النَّص، والاجتهاد في

---

* عكيوي، عبد الكريم. **نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية**، هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

** دكتوراه دولة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير- جامعة ابن زهر/ المغرب، تخصص مناهج البحث في العلوم الإسلامية، وأستاذ التعليم العالي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر بأكادير.

*** باحث تركي في قضايا التراث الإسلامي. البريد الإلكتروني: Zahidgol_gol@yahoo.com

تنـــزيله على محلّه؛ لتكون نظريَّة الاعتبار في مجال الفقه والاجتهاد حسنةً بين سيِّئتين، من وجهةِ نظر المؤلف.

يرى المؤلِّف في مقدمة كتابه أن نظرية الاعتبار "بمنزلة موردٍ صفاؤُهُ ظاهرٌ للعيان، لا يتردَّد أحد من العُقلاء في وُرُوده، والاغتراف منه بقدر إنائه وبحسب حاجته،"[١] وما ذاك إلا لأهميةِ مناهج البحث وطُرُق المعرفة، التي هي مفاتيح العُلُوم، وهي أساسُ كـــلّ فكر، ورُكْن كلِّ دراسةٍ، وعمادُ كلّ بحث، فيقول: "إنَّ سلامة الأفكار المســتخرجة تتوقَّف على سلامةِ المناهج وصِحَّة الطُّرق والمسالك،"[٢] وهنا نتعرَّف على نقطة الالتقاء بين المؤلِّف والنَّاشر؛ إذ يُولي كلاهما أهميةً بالغةً لمناهج البحث، وطُرُق تحصيل المعارف والأفكار، ويجعلان هذه المناهج المعرفيَّة أوَّل ما يجب تحريره وإتقانُـــه علـــى مـــن رام البحث والنَّظر في علم من العُلُوم.

يقول المؤلِّف: "إن المناهج المعرفيَّة كانت راسخةً عند علماء الإسلام المتقـــدمين، وهي راسخةٌ في أذهان علماء الإسلام، ثابتةٌ في عقولهم، يســـيرون عليهـــا في بحـــثهم ونظرهم في العُلُوم المختلفة، فكانت لهم عنايةٌ بالغةٌ بمناهج العُلُوم والمعرفـــة، ولكنّهـــا موزَّعة عليهم، كلّ بحسب اهتمامه واختصاصه، فتجد كلّ طائفةٍ علميّة قد حـــرَّرت الأصول المعتمدة في علمها والقواعد المتَّبعة في فنِّها، فتجد عنـــدهم أُصُـــول التَّفســـير وقواعد بيان مراد الله -عزَّ وجلَّ- من كتابه، وتجد أُصُول الحديث ومنـــاهج فحـــص الأخبار وتحقيق المرويَّات التَّاريخيّة، وتجد أُصُول الاجتهاد وقواعد الفهم والاستنباط من الخطاب الشَّرعي، وتجد مناهج فهم الخطاب البشريّ، وتحليل ضُرُوب القول وأصناف الكلام."[٣]

فإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ من حقِّ القارئ أن يسأل بدايةً عن أهميَّـــة تصـــنيف الكتاب وجَدْواه، وأن يسأل عن دوافع تأليفه وأهدافه، طالما أن غايته ومراده ومقاصده متحققةٌ في عُلُوم المسلمين في الماضي، ومنتشرةٌ فوائده في كُتُـــب العُلُـــوم الإســـلاميّة

[١] عكيوي، **نظرية الاعتبار**، مرجع سابق، ص١٠.
[٢] المرجع السابق، ص٩.
[٣] المرجع السابق، ص٩، وص٦٢٤.

المتنوِّعة، فتجدها عند المفسِّر والمحدِّث والأصوليّ والمجتهد والمؤرِّخ واللُّغوي، فهـي في كلِّ علمٍ وفنٍّ بحسبه، وإذا عبَّروا عنها أو حرَّروا قواعدها جاءت تعبيرًا عن جزءٍ منها، وفرعٍ من فُرُوعها، فيجيب المؤلف في أكثر من موضعٍ في مقدّمة كتابه وثناياه وخاتمته: إن نظرية الاعتبار فكرة انقدحت في نفسه أوَّلاً،[٤] فرجـا الله أن يكـونَ في إبرازهـا وتفصيلها فائدةٌ للبحث العلمي في الدِّراسات الإسلاميّة خاصّة. ثم قال: "وفي غمـرة ذلك كلِّه كان لا يغيب عن نفسي ما آل إليه، في العصـر الحاضـر، حـالُ النَّظـر والاجتهاد في الفكر الإسلامي عامّة، والفقه الإسلامي خاصّة، من التَّأرجح بين اتجاهين متعارضين. أحدهما: حصر الاجتهاد في النَّظر في نُصُوص الكتاب والسُّنة رأسًـا، دون تعريجٍ على ما سواهما ... وأما الاتجاه الثَّاني فعكس القضـيَّة، وزيَّـن التَّحلـل مـن النُصُوص الشَّرعيّة، إلى التَّمسك بالظُّروف المستجدَّة، والواقع المنظور، ولم يبق عنـد هذا الصِّنف سلطانٌ لنصوصِ الوحي."[٥]

وبذلك يمكن قراءة أهداف المؤلِّف في هدفين أساسيين، أو جعلهما في دافعين:

الدَّافع الأوَّل: نظريّ معرفيّ، يقوم على "ضمِّ الفُرُوع والجزئيَّات بعضها إلى بعض، والتماس الرَّوابط بينها، وصياغتها في صفةٍ نظريّة، وهو ما لا يعلم المؤلف أن أحدًا قام به من قبل، لا في شيءٍ محرَّر، ولا في بحثٍ مؤلّف، ولا في كتابٍ مصنَّف، بـل لم يـر أحدًا حام حوله طائر فكره، أو جعله غايةَ بحثه ونظره، فرسخ في ذهنه أن هـذا أمـرٌ مستحسن إظهاره، وإبرازٌ تعمُّ فائدته، وبيان خفيت معالمه،"[٦] وهذا الدَّافع قد نصـنِّفه بالهدف الأوَّل لتأليف الكتاب، أو الدَّافع الظَّاهري أيضًا.

الدَّافع الثَّاني: واقعيٌّ دعويّ، يقوم على تقديم "السَّبيل الأمثل في مسألة فقه الـنَّص والاجتهاد في تنـزيله على محلِّه، فتكون نظريَّة الاعتبار في مجال الفقـه حسـنةً بـين

---

[٤] المرجع السابق، ص١٣، وص١٤، وص٦٢٣.
[٥] المرجع السابق، ص١٤. وقد ذكر المؤلف مثالاً على ذلك من كتاب: "وجهة نظر"، لمؤلفه: الدكتور محمد عابد الجابري، من منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت: الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص٦٢-٦٣.
[٦] المرجع السابق، ص١٠.

سيئتين،"[٧] ويمكن أن نصفُهُما بالسَّيئتين المنهجيتين والمطبَّقتين في الواقع: السَّيئة المنهجيَّة الواقعيَّة الأُوُلى: تراثيّة تاريخيَّة، وهي المنهجيَّة الظَّاهريّة،[٨] أو الفقه الظَّاهري للنَّص، التي تمثَّلت في فرقةِ الخوارج أولاً،[٩] ومذهب داود الظَّاهري ثانيًا، وقد نقل المؤلف وصـــفَ العلماء للمذهب الظَّاهريّ بالبدعة التي ظهرت بعد المائتين.[١٠] والسَّيئة المنهجيَّة الواقعيَّة الثَّانية: معاصرة في الحاضر، وتمثَّلت عند المؤلِّف في شخصِ الباحث المغربي الـــدكتور محمد عابد الجابري، في كتابه: "وجهة نظر" "نموذجًا"، ولعلَّ الجابريّ لا يخـــرج عـــن كونه مثالاً، والمقصود ما يمثِّله من فقهٍ للنَّص واتجاهات أو مدارس معاصرة، وقد نَصِفُ الدَّافع الثَّاني بالهدف الثَّاني للتَّأليف، أو الدَّافع الباطنيّ أيضًا.

ولأكثر من سببٍ فقد جعل المؤلف مضمون الكتاب وفحواه ومادته في الاستدلال على الهدف الأوَّل، أي على الجانب النَّظري المعرفيّ، مستغلاً كـــل فرصـــة للتعليـــق بالسَّلب على أصحابِ الدَّافع الثَّاني، بين نقدٍ أو نقضٍ.

من هنا كانت مهمَّة المؤلِّف في مقدمة كتابه أن يعرِّف القارئ بمقصوده بنظريَّـــة الاعتبار بصورةٍ واضحةٍ، وأن يبيِّن له أهمية الكشف عنها، وأن يثبت له عن وجودهـــا في كلِّ علمٍ من العُلُوم الإسلاميّة، وأن يثبت له –أيضًا– عن جدوى جعلها في نظريَّـــة معرفيَّة عامّة، وأن هذه النَّتيجة العلميَّة تستحقُّ ما بـــذل لهـــا مـــن العمـــل والجهـــد والاجتهاد، وأنّها تمثِّل منهجًا معرفيّاً عامّاً جامعاً لكلّ مناهج البحث، وهو ما نظنُّ أنه ليس بالأمر الهيِّن ولا اليسير على المؤلِّف أن يثبته، فضلاً عن القول بأنه –معرفيّاً– أمر ممكنٌ أو مقبولٌ، فكيف يصحُّ أن يقال إن هناك نظريّة معرفية –مثل نظرية الاعتبـــار– تجمع قواعد متشابهة، وترجع كلُّها إلى منهجٍ عام يحكمها علـــى اختلافهـــا وتنـــوّع موضوعاتها ومجالاتها؟!

---

[٧] المرجع السابق، ص١٥، وص٦٢٦.

[٨] المرجع السابق، ص٤٥، وص ٥٨، وص١٨٠، وص١٨٩، وص٦٢٦.

[٩] المرجع السابق، ص١٣، وص٤٦، وص١٨٩.

[١٠] المرجع السابق، ص١٩٠، وعزاه إلى كتاب، الموافقات: للإمام أبي إسحاق الشاطبي، ٥٤/٣، و١٠٠/٤.

فلو أمكن فعل ذلك في الماضي -وهو ما لم يحصل باعتراف المؤلِّف- فإنّه في الحاضر أمرٌ مستبعدٌ، وقد يكون غيرَ معقول، فقد توسَّعت العلوم والمعارف وتفرَّعت أكثر من الماضي، وما كان لذلك التّوسع المعرفيّ والتّقدم العلميّ أن يتمَّ لولا التّوسع في المناهج المعرفيّة أيضًا، واكتشاف الجديد منها؛ فالاجتهاد في التّأصيل المعرفيّ والتّجديد فيه أجدى من الاجتهاد الفقهيّ والتّجديد فيه، بدليل أن الثّاني فرعٌ عن الأوَّل، وبقدر التّجديد الفاعل في المناهج المعرفيَّة والتّعمق فيها تكون النّتائج الحقيقيَّة للتّجديد المنشود، بل لعلَّ ضعف التّجديد في المناهج المعرفيَّة في العالم العربي والإسلاميّ من أكبر أسباب الضّعف الفكريّ العربيّ والإسلاميّ معًا.

إن السُّؤال المعرفيّ الذي يُثار على الهدف الأول للكتاب، أي: على الجانب النَّظري المعرفيّ هو: هل من الصَّواب جعل المناهج المعرفيّة المتشابهة في منهجٍ معرفيٍ واحدٍ، أم إن الصَّواب هو في توسيعها والتَّعمق فيها، والزِّيادة في تفصيلها وتفريعها، طالما أن المناهج المعرفيَّة تتوسَّع ولا تضيق، وتزداد ولا تنقص، وتتجدَّد ولا تجمد؟[11] والسُّؤال الثَّاني الذي يُثار على الهدف الثّاني، أي: على الجانب الواقعيّ الدَّعويّ هو: هل يتميَّز المشتغلون في المناهج المعرفيَّة عن غيرهم من العلماء، في عذرهم لغيرهم إذا خالفوهم في اجتهادهم المعرفيّ التَّأصيليّ أوَّلاً، ثم في عذرهم للمخالفين لهم إذا ما وقعوا في الاختلاف الفقهيّ والفكريّ في الفُرُوع، سواءً بسبب الاختلاف في المناهج المعرفيّة والأُصُول والأدلَّة، أم لغيرها من الأسباب، أم هم وغيرهم من المذهبيِّين المنغلقين سواء، علمًا بأن علماء المسلمين قد أجابوا على أسباب الاختلاف ومشروعيّته في الماضي والحاضر؟![12]

---

[11] **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

[12] انظر:

- البطليوسي، السيد. **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- الدهلوي، ولي الله. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، بيروت: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
- العلواني، طه جابر. أدب الاختلاف في الإسلام، **مجلة الأمة القطرية**، العدد (٩)، جمادى الأولى ١٤٠٥هـ.
- نزال، عمران سميح. **شرعية الاختلاف بين المسلمين**، دمشق: دار قتيبة، عمّان: ودار القراء، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، وغيرها.

جاءت أوّل فصول الكتاب تحت عنوان: "نظريّة الاعتبار: التَّعريف والتَّأصيل"، أما المبحث الأوَّل فهو في خلاصة نظريَّة الاعتبار، وهو وصفٌ لنظريَّة الاعتبار بأنها: "نسقٌ علميٌّ ومنهجيٌّ يقوم على أصلٍ واحدٍ، ثم تتفرّع عن هذا الأصل جزئيّات وفُرُوع كثيرة، وتخرج منه شعبٌ وأقسامٌ مختلفة في تفاصيلها وخصائصها، ولكنَّها ترجع إلى هذا الأصل وتشترك في الاستمداد منه، وتسير كلّها في ضوئه، وتهتدي بتوجيهه."[١٣]

يقول المؤلّف: "والأصل الذي تقوم عليه نظريّة الاعتبار هو أن البحث والنَّظر في مسألةٍ من المسائل -بقصد تحقيقها، أو شرحها وتفسيرها، أو معرفة خصائصها، أو فحصها ومعرفة صحَّتها من عدمها- لا يكفي فيه الاقتصار على النَّظر في المسألة بذاتها والتَّأمل فيها وفي جزئيَّاتها المتَّصلة بها، إلا أن يضمّ إليها أمور أخرى كثيرة، قد تكون بعيدةً عنها، غير أنها -بالبحث والتَّأمل- يتبيَّن أن لها صلةً بها، وتتوقَّف عليها سلامة النَّتائج المستخرجة."[١٤]

وبما أنّ كلّ باحثٍ لا يكون باحثًا حقًّا إلا إذا نظر في المسألة بذاتها، أدرك المؤلّف أنّه يدعو إلى شيءٍ معروفٍ وشأنٍ معلوم؛ لذلك أكّد أن نظريّة الاعتبار لا تقصد هذا النَّوع من النَّظر فقط، وإنَّما ما فيه زيادة عليه؛ من أجل إيضاح المسألة بصورةٍ متكاملة وكاملة، ولو من الجوانب التي قد يظنُّ أنه لا دخل لها بالمسألة المبحوثة، فقال: "أما الشَّطر الأوَّل من النَّظر فلا إشكال فيه، ولا يحتاج إلى التَّنصيص عليه؛ لأنَّه معروفٌ بالضَّرورة والبداهة؛ لأن الباحث في المسألة لا يمكنه إلا أن يوجِّه نظره إلى المسألة في ذاتها. أما الشَّطر الثَّاني من النَّظر والبحث فهو موضوع نظريّة الاعتبار؛ لأنّه -بسبب انفصاله عن عين المسألة، وخروجه عن مجالها وموضوعها، واختلافه عنها في جنسها- قد يغيب عن الباحث ويحتجب عن عين النَّاظر؛ لأنَّه في مكانٍ آخر غير المكان المنظور فيه، فيحتاج إلى التَّنصيص عليه؛ ليلتفت إليه الباحث، ويستحضره عند النَّظر في المسألة، موضوع البحث.

---

[١٣] عكيوي، **نظرية الاعتبار**، مرجع سابق، ص٢١.

[١٤] المرجع السابق، ص٢١.

فنظريَّة الاعتبار تُرْشد الباحث في موضوعٍ من الموضوعات إلى ما يجب عليـــه أن يأخذه في الاعتبار ويستحضره في الحُسبان من المسائل والأُمُور المنفصلة عن موضوعه، الخارجة عن مجاله، وتنبِّهه إلى عدم الغفلة عنها، وتحذِّره من جهلـــها أو تجاهلـــها، أو نسيانها وعدم الالتفات إليها، فالبحث وفق نظريّة الاعتبار، لا يترك شاردةً ولا واردةً، ولا صغيرةً ولا كبيرةً في مسألته وموضوعه إلا أحصاها واستحضرها."[١٥]

وعلى الرغم من أنّ هذا التَّصور مرغوبٌ ومطلوبٌ في كلِّ بحثٍ ودراسةٍ، إلا أنّـــه معرفيّاً قد يكون محظورًا ومحذورًا، وهو محظورٌ؛ لأنَّه ينظر إلى الباحث كما لو كـــان أعلى من مستوى البشر في قدراته المعرفيّة، ومحذور؛ لأنَّه ينظر إلى الباحث ويمنِّيه كما لو أنه سيحيط بكلِّ شيءٍ علمًا، وقادر على أن يحصي كل صغيرةٍ وكبيرةٍ في كتـــاب مبين، وهذا ما لا ينبغي للباحث أن يظنَّه بنفسه؛ إذ هو في حالة بحثٍ مستمرٍّ واجتهادٍ متواصلٍ، فلا ينبغي الاطمئنان لأيِّ نظريَّةٍ معرفيَّةٍ، في أن تكون النّهاية في الغاية مهمـــا تحمَّس لها الباحث، وهي منذ البداية وإلى النِّهاية نظريّة اجتهاديّـــة قابلـــة للصَّـــواب والخطأ. وهذا لا يقلِّل من قيمة نظريّة الاعتبار، سواء في مستواها الجُزئـــيّ التّـــاريخي، كما هي في العُلُوم الإسلاميّة التُّراثية، أو كما يخطِّط لها الدكتور عكيـــوي، بوصـــفها نظريّة معرفيّة عامّة وشاملة.

وفي المبحث الثاني من الفصل الأول تحدث المؤلف عن معنى الاعتبـــار في اللُّغـــة والاصطلاح، فكان التَّعريف اللُّغوي عند علماء اللُّغة والمعاجم يتمحور حـــول معـــانٍ عدة منها: العُبُور، والمجاوزة من شيءٍ إلى شيءٍ، والتدبر والفهم، والاتّعاظ، والاعتبـــار بما مضى، والاختبار والامتحان، وردّ الشيء إلى نظيره.[١٦]

ويخلص المؤلف، بعد مراجعة هذه التَّعريفات اللُّغويـــة وغيرهـــا، إلى أن "هـــذه الاستعمالات كلّها تشترك في المجاوزة والتَّحول والانتقال من حالٍ إلى حال، والعُبُـــور من موضعٍ إلى آخر، سواءً أكان هذا العُبُور حسِّيًا وحقيقيًّا كعُبُور النَّهر والطَّريـــق، أم

[١٥] المرجع السابق، ص٢٢.

[١٦] المرجع السابق، ص٢٥-٢٧.

مجازيًّا: كالعبرة والاعتبار بما مضى، وكردِّ الشَّيء إلى نظيره، ففي الأوَّل يكون العُبُور بالجسد، وفي الثَّاني يكون العُبُور بالفكر والذِّهن والنَّظر العقليّ."

ومن الجدير بالذكر أنّ المؤلف تجنَّب ذكر كلمة القياس في خلاصة المعنى اللُّغوي، على الرّغم من أنه مذكورٌ في المعاني اللُّغوية، وسيُذكر في المعاني الاصطلاحيّة التي استدل بها، فهل لذلك من سببٍ؟! بل إن ما يثير دهشة القارئ أن المؤلف يناضل في بحثه من أجل رفض المساواة بين الاعتبار والقياس في المعنى اللُّغوي وفي المعنى الاصطلاحيّ، ويأتي بالنُّقول التي تؤيِّد رأيه، وكأنَّها قضيّة أساسيّة بالنِّسبة لبحثه.

ذكر المؤلف للاعتبار ستّة عشر تعريفًا اصطلاحيًّا، منها "ردُّ الشَّيء إلى نظيره، ويزيد بعضهم على ذلك فيقول: ردُّ الشَّيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه، وهذه الزِّيادة قيَّدت الحدَّ، فجعلت الاعتبار هو القياس نفسُه؛ لأنّها قصرت من العُبُور من الشَّيء إلى نظيره على إثبات حكم النَّظير لنظيره، فلا يدخل في الاعتبار -على هذا الحدّ- غير القياس، وهذا تضييقٌ لمعنى الاعتبار."[١٧]

وبذلك يرفض المؤلف هذا القيد؛ لأنّه لا يريد للاعتبار أن يكون هو القياس؛ ولهذا يقول: "ولهذا لم يقيِّده أصحاب التَّعريف الأوّل، وإنما أطلقوه على كلّ حالةٍ يردُّ فيها الشَّيء إلى نظيره، إمّا لإثبات حكمه له كما في القياس، وإمّا ليتعاضدا ويؤيّد أحدهما الآخر بمعنى من المعاني، أو في حكم شرعيّ، أو في دلالة من الدَّلالات في باب دلالة الخِطاب فيما لا يستقلّ بنفسه على دلالته، وإنما يحتاج إلى غيره، أو في تفسير القرآن بالقرآن، أو في جمع أحاديث الباب والشَّواهد والمتابعات في عُلُوم الحديث وفقهه، وغيرها من الفُرُوع في العُلُوم المختلفة التي تتحقق فيها صورة ردِّ الشَّيء إلى نظيره." ليخلص بعد ذلك إلى القول: "وعلى هذا فالقياسُ إنَّما هو جزءٌ من الاعتبار ونوع منه؛ لأنَّ الاعتبار أعمُّ من القياس وأوسع، وقد أشار إلى هذا غير واحدٍ من العُلَماء."[١٨]

[١٧] المرجع السابق، بتصرف: ص٢٨-٢٩.

[١٨] المرجع السابق، ص٢٩.

وفي التَّعريف الاصطلاحيّ الثَّاني للاعتبار جاء المؤلِّف بتعريف ابن رشد من كتابه "فصل المقال" الذي يقول فيه: "الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المعلُوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس،"[١٩] وجاء موقف المؤلّف من تعريفِ ابن رشد أن هذا التَّعريف قاصرٌ؛ لأنّه قصره هو -أيضًا- على القياس العقليّ والشَّرعيّ، وأصله في ذلك قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ،﴾ (الحشر: ٢) ونقل قول ابن رشد: "وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقليّ، أو العقلي والشَّرعي معاً؛ لأنَّه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: وجوب القياس الفقهي ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ،﴾ فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله -تعالى- وجوب معرفة القياس العقلي،، ويحكم المؤلّف الدكتور عكيوي على كلام ابن رشد بقوله: "ويرد عليه ما ورد على الحدّ الأوّل، وهو اقتصاره على جزء من الاعتبار."

وهكذا يتابع المؤلّف مناقشة الحُدُود والتَّعريفات الأخرى، وهو في أغلبها يردُّ على كلّ من يُساوي بين القياس والاعتبار، وكأنّه يعالج أزمةً معرفيّة بين الاعتبار والقياس، ولعلّه يقصد من ردِّه على ابنِ رشد أن يُبطل نظريَّات الجابريّ في الأنظمة المعرفيّة في كتابه: "نقد العقل العربي"،[٢٠] التي ذهب فيها إلى نقد عقلِ الفقهاء والأصوليّين المسلمين بكلِّ مدارسهم وفِرَقهم على حساب إعلاء منهج الفلاسفة،[٢١] كما فعل ابن رشد من قبله في كُتُبه، وبالأخصِّ في "فصل المقال"، و"كشف الأدلة"، و"تهافت التّهافت."

وكانت حُجَّة الجابريّ أن العقل العربي والإسلامي كان في نظامه المعرفي إما عقلاً بيانيّاً، أو عقلاً عرفانيّاً، وليس عقلاً برهانيّاً، وبما أنّ الجابري يرى أن العقل البُرْهاني

---

[١٩] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، إشراف: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص٨٧.

[٢٠] صدر كتاب: "نقد العقل العربي"، للجابري، في أربعة أجزاء متتالية، الأول: "تكوين العقل العربي"، والثاني: "بنية العقل العربي"، والثالث: "العقل السياسي العربي"، والرابع: "العقل الأخلاقي"، وقد صدرت في العقدين الأخيرين من القرن الماضي وبعده بقليل، عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، في طبعات متوالية.

[٢١] الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م، ص٥٥٥.

أداته القياس العقليّ، فإنّ نفيه للنِّظام البُرْهاني عن علماء المسلمين، وعن العقل العربيّ التُّراثي، يُؤدِّي إلى نفيه القياس العقليّ عنهم أيضًا، فإذا ما ثبت في نظريّة الاعتبار أن الاعتبار أعلى رتبةً من القياس الشَّرعي، بل ويعُمُّ القياس العقليّ وأشمل منه، فإن نظريّة الاعتبار تُعِيد الاعتبار إلى المنهج المعرفيّ العربيّ والإسلاميّ، وتجعله أعلى من المناهج المعرفيّة الأُخرى، وبالأخصِّ ما عند الفلاسفة وشُرَّاحهم وأتباعهم.

لقد اختار المؤلِّف للاعتبار تعريفًا يقول فيه: "الاعتبار هو النَّظر في المسألة، مع استحضار نظائرها، والالتفات إلى لوازمها، ومراعاة نقائضها، مع صحة المناسبة."[٢٢] وشرح أسباب اختياره لكلِّ كلمةٍ منه، وفي مقارنة بينه وبين غيره من المصطلحات العربيّة والإسلاميّة، مثل: النّظر، والاجتهاد، والتَّأويل، والاستدلال، والاستنباط، والمعارضة، والاستحضار، والاستصحاب، والمراعاة، والالتفات، والمقاربة، والقرينة،[٢٣] وجد المؤلّف أن هذه الألفاظ منها ما يمكن أن يحمل معناه ويستعمل في موضعه، ولكنّه اختار كلمةَ الاعتبار اسمًا لهذه النَّظرية دون غيره من الأسماء المعرفيَّة والمنهجيَّة العربيَّة؛ لما فيه من دلالةٍ عقليَّةٍ وفكريَّةٍ ومنهجيَّةٍ، فضلاً عن حفظه للمعنى اللُّغويّ الأصليّ.

وفي الفصل الثاني بحث المؤلف الضَّبط والتَّقعيد ومجالات التَّجديد في نظريَّة الاعتبار، وجاء المبحث الأول في أركان الاعتبار، عادّاً الرُّكن الأوّل هو الأصل المنظور فيه، والرُّكن الثَّاني هو الفرع المعتبر به، والرُّكن الثَّالث هو المناسبة بين الأصل والفرع، وفي المبحث الثَّاني تناول المؤلّف شُرُوط الاعتبار، فجاءت الشُّروط مرتبطةً بالأركان، فكان الشَّرط الأوَّل هو: تحقُّق الصِّلة بين الأصل والفرع، والشَّرط الثَّاني هو: أن يكون الفرع صالحًا للاعتبار به.

وتناول المبحث الثَّالث أنواع الاعتبار، فكان النَّوع الأوَّل متمثلاً في الاعتبار بالنَّظير،[٢٤] والنَّوع الثَّاني هو الاعتبار بالمعارض، وهذا النَّوع يكون العُبُور فيه من

---

[٢٢] عكيوي، **نظرية الاعتبار**، مرجع سابق، ص٣٧.

[٢٣] المرجع السابق، بتصرف: ص٧٣-٨٣.

[٢٤] المرجع السابق، ص٩٩.

المنظور فيه إلى ما يعرضه ويُناقضه، وهذه -أيضًا- من أعمال الفكر والعقل، فإنّ القضيّة إذا ضمّت إلى نقيضها كان فهمها واستيعاب خصائصها أكبر مما لو نظر فيها على انفراد.[٢٥] والنَّوع الثَّالث: هو الاعتبار باللَّوازم، "وهو يكون عندما يتمّ العُبُور من الأصل المنظور فيه إلى ما يتعلّق به على جهة الملازمة والملابسة. فكل قضيّة لها لوازم، وهذه اللَّوازم قد تكون دائمةً، وقد تكون في زمنٍ ماضٍ، وقد تكون في الحال، وقد تكون في المآل."[٢٦]

وأما المبحث الرَّابع فجاء في مجالات الاعتبار، فكانت ثلاثة: هي تحقيق النَّص، وتفسير النَّص ومعرفة دلالاته وفقهه، وتنزيل النَّص على محلّه، وبخلاف الأخذ بهذه الضَّوابط والتَّقعيدات ومجالات التَّجديد فإنَّ كثيرًا من التَّناقض والاختلال سيقع في البحث، فلا بُدَّ من الأخذ بها، ولا بُدّ من استعانة الباحث المتخصِّص بالعُلُوم والتَّخصصات القريبة إلى تخصُّصه، وعدم الاكتفاء بتخصُّصه فقط كما هو شائعٌ. ومما يفيد في تحقيق الاعتبار بصورةٍ أكبر قيام مجالس الشُّورى العلميّة التي تُنْتخب من العلماء المحقّقين؛ لأنَّ كل واحدٍ منهم يُغْني البحث من جهته بما لا يكون عند غيره.[٢٧]

وعلى الرَّغم من إمكانيَّة تطبيق نظريَّة الاعتبار على كل العُلُوم إلا أنّ المؤلّف جعل موضع نظريّة الاعتبار في العُلُوم الإسلاميَّة؛ ولذا جعل أمثلته في العُلُوم الإسلاميّة الأساسيّة، وأخذت هذه الأمثلة التَّطبيقية لنظريّة الاعتبار في العُلُوم الإسلاميّة القسم الأكبر من الكتاب، ويطغى على النَّظرية نفسها. ونجد أن المؤلف قد بالغ في ذكر هذه الأمثلة التَّفصيلية في العُلُوم الإسلاميّة، وكان يكفيه أن يضرب أمثلةً مختصرةً على كلّ علمٍ من هذه العُلُوم؛ لأنّ الأصل هو النَّظرية وليس الأمثلة التَّطبيقيّة، إلا إذا وجد أسبابًا أخرى أجبرته على تضخيم الكتاب إلى هذا الحجم، فقد أخذت الأمثلة التَّفصيليَّة أربعة فصولٍ كبيرة هي الفصل الثَّالث والرَّابع والخامس والسَّادس، فدَرَس الاعتبار في عُلُوم القرآن والتَّفسير في الفصل الثَّالث في عشرة مباحث. وفي الفصل الرابع دَرَس المؤلِّف

---

[٢٥] المرجع السابق، ص١٢٢.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٢٨.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٦٨.

الاعتبار في عُلُوم الحديث في سبعة مباحث، وفي الفصل الخامس دَرَس المؤلّف نظريّة الاعتبار في الفقه وأُصُوله في خمسة مباحث، وفي الفصل السَّادس درس المؤلِّف نظريَّة الاعتبار في اللُّغة والتَّاريخ في مبحثين فقط.

وأخيرًا، فإن المؤلّف لم يخرج نظرية الاعتبار ليدَّعي أنه مؤسِّسٌ لها، ولا ليزعم أنه مبتكرٌ لمنهجٍ معرفيٍّ جديدٍ، وإنَّما ليقول إن نظريَّة الاعتبار أصيلةٌ في كلِّ العُلُوم الإسلاميّة، ينبغي إخراجها في نسقٍ منهجيٍّ علميٍ، وليقول: إنَّه يدعو العلماء المتخصصين في العُلُوم الإسلاميّة إلى اتّباع هذه النَّظرية المنهجيَّة القيِّمة. ومن الممكن القول: إن الكتاب موسوعةٌ في البحث المعرفيّ المنهجيّ، الذي كانت المكتبة العربيّة الإسلاميّة تفتقر إليه وتحتاجه، فضلاً عن إمكانيّة قراءة بعض مباحثه المعرفيّة بوصفها حلقة في سجال المناهج المعرفيّة بين الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميّ، ولكن بصورةٍ أكثر إبداعًا وتطوُّرًا.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **حوار الحضارات: المعنى، الأفكار، التقنيات**، أليغ كولوبوف، ترجمة، تحقيق: سهيل فرح، دار علاء الدين، ٢٠٠٨م، ٤٢٥ صفحة.

جاء هذا الكتاب ثمرة مؤتمرات وتعاون بنّاء يهدف إلى تنشيط لغة الحوار وثقافته بين مختلف الثقافات والأديان والمعارف. وتُكرّس بحوثه مجموعة من المعاني، والأفكار، والتجارب، التي رافقت وترافق العلاقة بين الحضارات والأديان المتنوعة، وذلك عن طريق طرح مجموعة من الأسئلة والإشكاليات، التي تطال علاقة الأكثرية الإثنية، والثقافية، والمذهبية، بالأقليات. وقد بحث المشاركون في الكتاب في الأصول الأركيولوجية والفلسفية والأنثروبولوجية للحوار، والتباعد بين الثقافات في الحضارة الواحدة. ووسعوا دائرة البحث لتطال جوانب متعددة من الحوارات الجارية والبارزة، مع التركيز على تجارب الحوار وحيثياته، وعلى العلاقة بين الحضارة الروسية والأوراسية، والحضارة المشرقية العربية والإسلامية عامة في حاضرها ومستقبلها. كما درسوا سوسيولوجيا نجاح تجارب الحوار الإسلامي المسيحي وفشلها في أكثر من مدى.

٢. **الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي**، فؤاد السعيد، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ٢١٦ صفحة.

يُعالج الكتاب في حوارية مقاربة مفاهيم: الثقافة، والحضارة، والدين، في الفكر الغربي، من خلال دراسات سوسيولوجية، وأنثروبولوجية، وفلسفية. كما يتناول الثقافة والحضارة من منظور إسلامي، فيُعرّفهما، ويبين الدلالات اللغوية والمصطلحية والمفاهيمية، ويعرض البناء الحضاري الإسلامي، ورؤية كليات الوجود الحضاري في الثقافة الإسلامية. وقسّم المؤلف حواريته إلى قسمين يُمثّلان رأيين مختلفين: في القسم الأول: دراسة عن "الثقافة والحضارة والدين"، محاولة لتفسير مصطلحات تتعلق بها،

والقسم الثاني جاء دراسة في "الثقافة والحضارة من منظور إسلامي"، وهو معنيٌّ بتأصيل مفهوم كُلٍّ من: الثقافة، والحضارة، وطبيعة العلاقة بينهما. والعلاقة بين تركيبة الثقافة الإسلامية، والبناء الحضاري.

٣. **الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك،** مجموعة من الكُتَّاب والباحثين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م، ١٦٦ صفحة.

يتناول الكتاب مجموعة من القضايا المتنوعة، التي تشكل في مجملها إسهامات فكرية هادفة وموضوعية في بناء الدولة في بُعْدَيها الوطني والقومي، والعمل على رفد مستقبلها بمقومات البقاء والتطور. وقد رَصَدَتْ البحوث الثمانية المختارة لهذا الكتاب، ما يسلِّط الضوء على الدولة الوطنية، من حيث إعادة الإنتاج في مواجهة التفتيت، ومن حيث التطوّر الديمقراطي. ووُزّعت على قسمين، الأول: بعنوان: "الدول الوطنية: إعادة الإنتاج في مواجهة التفتيت"، وفيه أربعة بحوث، تتحدث في مجملها عن أزمة الدولة القومية المعاصرة، والدولة الحديثة في الفكر النهضوي العربي الحديث، ومشروع كيان عربي نهضوي حديث، والمجتمع المدني في الوطن العربي، أما القسم الثاني: فجاء تحت عنوان: "الدولة الوطنية والتطوّر الديمقراطي"، وفيه أدرجت مجموعة من القضايا التي تتحدث عن هُوية الدولة، والديمقراطية، والأحزاب السياسية في الوطن العربي، والعوامل الخارجية وتأثيراتها في التطور الديمقراطي في العالم العربي.

٤. **انهيار العولمة!** رضا عبد السلام، الناشر: الدكتور رضا عبد السلام – السعودية: ٢٠٠٧م، ٢٠٠ صفحة.

يبحث الكتاب في ظاهرة العولمة، ومستقبل العالم، وهو يتكون من ثمانية مباحث، يتناول فيها: العولمة اصطلاحاً وظاهرةً وعمليةً؛ والمرتكزات الفكرية للعولمة المعاصرة؛ ومحددات الأزمة وظاهرتا الهجرة والتخصص الدولي وحُرّية التجارة والاستثمار؛ وعوامل سيادة الرأسمالية؛ والمخاطر والاختلالات المترتبة على عولمة الرأسمالية، وانعكاسات العولمة على مستقبل الرأسمالية؛ دراسة للآليات الاقتصادية الدولية الجديدة والتصورات المستقبلية للمؤسسات الدولية. وأخيراً: يضع الكتاب مقترحاً لدراسة تتمحور حول: "نحو إطار إسلامي عالمي للنشاط الاقتصادي".

٥. **تدويل الإعلام العربي: الوعاء ووعي الهويــة،** جمــال الــزرن، دمشــق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٧م، ٢٥٦ صفحة.

يتناول الكتاب قضية الإعلام العربي في ظل المتغيرات الدولية التي تشهدها المنطقة العربية، وأهمها: حرب العراق، والحرب على الإرهاب، وتأثير الإعلام المنفتح في مجتمع المعرفة، وحركات الإصلاح، والديمقراطية، وخيارات لإعادة هيكلة الإعــلام العــربي وتدويله، وغيرها من الموضوعات ذات الصلة. ويتكون الكتاب من مقدمــة بعنــوان: "من إعلام الدولة إلى تدويل الإعلام العربي"، وأربعة فصول: الحرب علــى العــراق وسؤال الهوية الإعلامية، وفي نقد العلاقة بين الإعــلام ومجتمــع المعرفــة وخطــاب الإصلاح، ومن الإعلام إلى الاتصال، والتلفزيون وتلفزيون الواقع. وخاتمة في تــدويل الإعلام العربي من عدمه.

٦. **العولمة: الهوية والمسار؛ رؤية عربية،** شوقي جلال، القاهرة: الدار المصــرية اللبنانية، ٢٠٠٧م، ٢٤٨ صفحة.

خلافاً لقاعدة استقبال المصطلحات، و"الموضات" الفكرية التي تأتينا من الغــرب، والغرق في مناقشات بيزنطية معها أو ضدها، يحاول المؤلف أن يَكسِر القاعدة، ويضع الأسس العقلية والفكرية لإسهام عربي أصيل في مناقشة هذه النظرية ومواجهتــها؛ إذ يتحدث الكتاب عن الإبداع، وتجديد الحياة أملاً في مستقبل مشرق، ومحاولــة إزالــة معوقات الإبداع؛ حتى نُمهّد السبيل للنهضة، واستعادة الذاتية القومية.

٧. **الحوار القومي- الإسلامي،** مجموعة من المؤلفين والباحثين بالتعــاون مــع المعهد السويدي بالإسكندرية، بيروت: مركز دراسات الوحــدة العربيــة، ٢٠٠٨م، ٧٣٦ صفحة.

يَضُمّ الكتاب الوقائع الكاملة لندوة "الحوار القومي- الإسلامي"، الــتي نظمهــا مركز دراسات الوحدة العربية، بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية نهاية عــام ٢٠٠٧م، ويشتمل الكتاب على البحوث والتعقيبات والمناقشات التي انتظمت في أربعة أقسام رئيسة، هي: تشكُّل الجماعة السياسية ومفهوم المواطنــة، والــنظم السياســية

والاقتصادية في العالم الخارجي، وأسس إدارة المجتمع، والشريعة والجهاد بين المفهوم والممارسة. وقد أبانت هذه الندوة، من خلال الدراسات المقدّمة والنقاشات، مدى الحاجة الوطنية والقومية والإسلامية، إلى تعاون التيارات الرئيسة في المجتمع العربي، في ممارسة الضغط الكافي على النظام السياسي؛ لتحقيق الإصلاح السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، بوسائل ديمقراطية، بعيداً عن العنف السياسي.

٨. **فلسفة التاريخ والنهاية الحتمية للحضارة والدولة**، عبد الجبار ناجي، النجف: دار العارف للمطبوعات، ٢٠٠٨م، ١٧٦ صفحة.

يتكوّن الكتاب من مقدمة، وثمانية مباحث: النهاية الحتمية للحضارة حسب منظور فلسفة التاريخ، ونظريات أمريكية حول جدلية النهاية الحتمية للحضارة (التفسير الرأسمالي)، ومن روّاد الفلسفة الأوربية في تفسير نمو الحضارات وأُفولها، وجدلية العلاقة بين القيم للمجتمع والنهاية الحتمية للدولة عند ابن خلدون، وتطبيق حضاري لنظرية ابن خلدون في حتمية أُفول الحضارة، والموضوعية التاريخية وكيفية الوصول إليها؟ وفلسفة التاريخ ما لها وما عليها، وأفكار ابن خلدون حول شروط الموضوعية التاريخية.

٩. **العلاقات الدولية – البعد الديني والحضاري**، منى أبو الفضل وآخرون، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ١٦٨ صفحة.

يقدم الكتاب دراسة تحليلية، وإجابات عن مجموعة من التساؤلات والتحولات التي شهدها علم العلاقات الدولية، مثل: ماذا كان إسهام الفكر الإسلامي في نقد نظرية العلاقات الدولية؟ وما المستويات الرئيسة التي يمكن من خلالها تحليل علم العلاقات الدولية؟ وما المنظورات الرئيسة، التي شهدها العلم في إطار تطوره عبر المراحل المختلفة التي مرّ بها هذا التطور؟ وأين يقف البعد الديني في إطار تطور علم العلاقات الدولية ودراسته وتحليله؟ وما البدائل الاستشرافيّة لموقع البعد الديني في العلاقات الدولية؟ وينقسم الكتاب إلى قسمين؛ إذ خُصص الأول: لدراسة توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي، أما القسم الثاني: ففيه بيان لإطار التحولات

التي شهدها علم العلاقات الدولية على المستوى التنظيري، والتحليلي، والمراحل التي مرّ بها، وأين يقف البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية وتحليلها؟

10. *The Rise and Fall of Civilizations: Why Civilizations Rise and Fall and What Happens When They End***,** Nicholas Hagger, O Books (April 25, 2008), 672 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**نُهوض الحضارات وسقوطها: لماذا تنهض الحضارات وتسقط، وماذا يحدث عند نهايتها**". هذا الكتاب هو تكملة لكتاب المؤلف "نيكولاس هاغر" السابق بعنوان: "ضوء الحضارة"، الذي عدّ فيه الدين أساساً للحضارات. وفي هذا الكتاب يوضح "هاغر" أنماط الحضارات، ويقدم تفسيراً فريداً لديناميكية نهوضها وسقوطها، وكيف أنَ كل حضارة تقود إلى بروز حضارة أخرى. يعدّ الكتاب مهماً لطلبة التاريخ، ولكل مهتم بفهم الأنماط التاريخية، وإلى أين تتجه حضارتنا؟ ويتضمن الكتاب العديد من العناوين اللافتة، مثل: الخطوات الواحدة والستين في نهوض الحضارات وسقوطها، ومحاولات التجديد، ومقاومة الانهيار، وإحياء الإرث الثقافي لحضارات بائدة، والتوسّع الجغرافي بديلاً للنمو/ للدين، والمادية العلمية تُضعف الدين، والهبوط والتضّخم الاقتصادي يُؤدّيانِ إلى الصراع الطبقي، ويُمهّدانِ طريقاً إلى الاحتلالِ الأجنبي، ومستقبل الحضارة الغربية، وغيرها.

11. *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Yirmiyahu Yovel, Princeton University Press (January 20, 2009), 488 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**آخرون بينَنا: يهود المارنواس: الهُوية المُقسّمة والمدنيّة القادِمة**". يهود المارنواس هم بالأصل يهود تمّ إجبارهم على اعتناق المسيحية في إسبانيا والبرتغال. وبالرغم من تقدمهم الاقتصادي والسياسي إلى حد ما، إلا أنهم كانوا يعانون من الوصمة الاجتماعية، والاضطهاد. وفي هذا الكتاب يروي المؤلف قِصّة هؤلاء، ويعكس معناها على الأشكال الحديثة للهُوية. ويصفهم بأنهم "آخرون" لكن –

في الوقت نفسه- يعيشون بين ظهرانينا، فلا هم ينتمون إلى اليهود، الذين يرفضونهم ويعدونهم مرتدّين، ولا إلى المسيحيين الذين يعدونهم يهوداً غير أصليين، مما يجعلهم يفتقدون للهوية المتكاملة المؤكِّدة، ويوصفون بذوي الهويات المنقسمة. وبما أنهم انتظموا في صفوف المعارضة الاجتماعية والدينية فقد ظهرت أولى علامات العلمانية لديهم.

12. *Cyber Spaces/Social Spaces: Culture Clash in Computerized Classrooms*, Ivor F. Goodson, Colin Lankshear, J. Marshall Mangan, Michele Knobel, Palgrave Macmillan, October 2008, 184 Pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الفضاءات الإلكترونية/ الفضاءات الاجتماعية: الصّراع الثّقافي في الغُرف الصفّية المُحوسَبة**". الكتاب هو دراسة حول التّغيُرات التي تحصل عندما يتمّ إدخالُ تكنولوجيا اجتماعية جديدة إلى المدرسة، ويعرض تطبيقاً متميزاً لمنهجي التحليل الثقافي، ودراسات الحالة الإمبريقية (الواقعية) في الاستخدامات التعليمية لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، لمجموعة من الأبحاث أُجريت خلال عشر سنوات في ثلاث مناطق مختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا. وقدمت النتائج التحليلية منظورات غنية وواقعية حول الاندفاع نحو إدخال التكنولوجيا الى الغرف الصفية. يحتوي الكتاب على مجموعة من العناوين، من بينها: الصراع الثقافي في الغرف الصفية المحوسبة، والأجهزة والعقليات، والتناقضات والصراعات الثقافية، ومواجهة التحدي الرقمي، وتحليلات إحصائية للتفاعل الصفي.

13. *Englishness: Twentieth Century Popular Culture and the Forming of English Identity*, Simon Featherstone, Edinburgh University Press (February 1, 2009), 224 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإنجليزية: ثقافة القرنِ العشرين الشعبية وتشكيل الهُوية الإنجليزية**". يختبِرُ الكتاب الصِّراعات، والمعضلات، والتناقضات، التي اتسمت

بها الإنجليزية، خلال مراحلِ تغيُّر "الأمة الانجليزية" من قوّة امبراطورية إلى دولة ما بعد الاستعمار. ويُعدُّ مساهمة حية في النقاشات الدائرة حول الهُوية الإنجليزية من ناحية الثقافات الوطنية وهُويات ما بعد الاستعمار. وتضمّنت فصول الكتاب مسحاً عريضاً للثقافات الإنجليزية في القرن العشرين، مع الاهتمام بالثقافات الشعبية، وأنواع الفنون المختلفة؛ كأدب الرِّحلات، والأغاني الشعبية، وقاعات الموسيقى والمسارح، والرقص، والخِطابة، إلى جانب التّطورات الحديثة لنظريات ما بعد الاستعمار، والعديد من دراسات الحالة ذات العلاقة.

14. *The Myth of American Diplomacy: National Identity and U.S. Foreign Policy*, Walter L. Hixson, Yale University Press (March 3, 2008), 392 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**أسطورة الدبلوماسية الأمريكية: الهُوية الوطنية والسياسة الخارجية الأمريكية**". يَدرسُ الكتاب تاريخ السياسة الخارجية الأمريكية، مِنْ بدايات مجيء المتطهّرين (Puritans) إلى حرب القرن الحادي والعشرين على الإرهاب، مؤكداً من خلال هذا الاستعراض أن الُهوية الوطنية الأمريكية هي محض أسطورة، بما فيها فكرة التفوق الأخلاقي الأمريكي، وواجبها في حماية الإنسانية جمعاء، التي استمرت خلال القرون الماضية، ودفعت أمريكا مراراً وتكراراً إلى الحربِ ضدّ سلسلة لا نهائية من الأعداء الخارجيين. وهكذا يُظهر الكتاب الارتباط العميق بين السياسة الخارجية الأمريكية والثقافة المحلية. ولإثبات ذلك قام (هيكسون) بتحري الروايات المحلية لمجموعة من الأحداث، منها: التَطهير العرقي للهنود، وحملات القرن التاسع عشرِ الامبراطورية إلى المكسيك والفلبين، والحربان العالميتان، والحرب الباردة، وحرب العراق، وحرب اليوم على الإرهاب. ويقترح (هيكسون) بَعْض الطرق المثمرة لإعادة توجيه السياسة الخارجية الأمريكية نحو عالم أكثر سلماً وعدالة.

15. *Clash of Identities: Explorations in Israeli and Palestinian Societies*, Baruch Kimmerling, Columbia University Press (March 13, 2008), 464 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**صِراع الهُويات: استكشافات في المجتمعات الإسرائيلية والفلسطينية**". يُلقي الكتاب الضوء على مئة سنة ماضية من التاريخ الفلسطيني الإسرائيلي المشترك، ويكشف عن علاقات مفاجئة من التأثير بين مجتمع محليّ بلا دولة، وسكان المستوطنات من المهاجرين الذين أسَّسوا دولة إسرائيل، محطماً بذلك افتراضات البعض حول تناقض هاتين الثقافتين! وبالاعتماد على حجم كبير من أدبيات علم الاجتماع، يستكشف المؤلف ظواهر العلاقات المتبادلة بين اليهود والعرب في فلسطين المنتدبة، والعلاقات بين الدولة والمجتمع في إسرائيل، والأنماط العسكرية، ومشاكل السلطة القضائية في مجتمع استيطاني مهاجر. ومن خلال دمج الدراسات الإسرائيلية واليهودية وغيرها من الدراسات حول فلسطين والشرق الأوسط، وضع المؤلف هيكل تصوري فريد لتَحليل التداخل الثقافي والسياسي والمادي في كلا المجتمعين.

16. *Muslims in Britain: Race, Place and Identities*, Peter Hopkins, Edinburgh University Press (November 15, 2008), 224 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**المسلمون في بريطانيا: العِرْق، المكان، والهُويات**". كان لأحداث ١١ سبتمبر في أمريكا، وتفجيرات لندن ٢٠٠٥م، وحادثة مطار (جلاسكو) ٢٠٠٧م، دوراً متزايداً في لفت الانتباه إلى المسلمين الموجودين في بريطانيا. ويأتي هذا الكتاب ضمن الجدل الدائر حول هذه القضية؛ ليُلقي الضوء على الحياة اليومية لمسلمي بريطانيا المعاصرة، في محاولة للكشف عن الصور النمطية للمسلم. ويقوم المؤلف بتحقيق غايته من خلال الجمع بين الدراسة الميدانية والنظرية لحياة المسلمين في بريطانيا، ومعاناتهم للعنصرية، والإقصاء، وتطويرهم لشبكاتهم الاجتماعية المحلية والعالمية. مع اهتمام المؤلف بالمتغيرات التي تتعلق بالجنس، والمستويات التعلمية والاقتصادية، والسياسية، والدينية، والهجرة، والعنصرية، والخوف من الإسلام، وعمليتي البناء والمعارضة لهوية المسلم.

17. *Clash or Cooperation of Civilizations?: Overlapping Integration and Identities*, Wolfgang Zank, Ashgate Publishing (December 15, 2008), 200 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**صِراع الحضارات أم تعاونُها: تَداخُل الهُويّات وتكاملها**". كانت بلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا لعقود طويلة مناطق لعمليات تداخل الهويات وتكاملها. فقد أعادت دول أفريقيا الشمالية -عدا المغرب- الدعوة إلى تأسيس "الجامعة الأفريقية pan-Africanism" على شكل اتحاد إفريقي، على الرغم من أن دول شمال أفريقيا تتشارك في هوية عربية كذلك، وهم أعضاء في جامعة الدول العربية، كما تحظى الحركات الإسلامية في هذه البلدان بدعم شعبي كبير. وفي تركيا، فإن حزباً إسلاميا معتدلاً يدير الحكومة. ويطرح هذا الكتاب أسئلة حول مدى توافق عمليات التكامل والتداخل هذه، وفيما إذا كانت هذه الدول تشهد عمليات صراع وإلى أي حد؟ ويعمل مؤلف الكتاب -أستاذ الدراسات الأوروبية في جامعة ألبورغ في الدنمارك- على توحيد المساهمات المختلفة من بلدان عدة لمحاولة الكشف عن هذه التداخلات من وجهات نظر مختلفة.

18. *Israel and the Clash of Civilisations: Iraq, Iran and the Plan to Remake the Middle East*, Jonathan Cook, Pluto Press (February 25, 2008), 224 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**إسرائيل وصراع الحضارات: العراق، وإيران، وخطة إعادة رسم الشرق الأوسط**". يكشف الصحافي (جوناثان كوك) في كتابه عن الدور الإسرائيلي الرئيس في إقناع الرئيس الأمريكي (جورج دبليو بوش) بغزو العراق؛ إذ يمثل جزءاً من خطة إعادة رسم الشرق الأوسط، وتصميم إسرائيل الكبير على عزل إيران، ومنعها من امتلاك أسلحة نووية. ويؤكد الكتاب أن لدى إسرائيل رغبة جامحة بأن تكون القوة الوحيدة في الشرق الأوسط بترتيب مع أهداف بوش في "الحرب على الإرهاب". ويختبر المؤلف مجموعة من الموضوعات ذات العلاقة؛ من التطهير العرقي في

فلسطين، إلى الاستيلاء على النفط، والسيطرة على العالم العربي. ويجادل كوك بأن الفوضى الحالية في الشرق الأوسط هي هدف الإدارة الأمريكية- وهي السياسة التي تصبّ في صالح إسرائيل.

19. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Philip Jenkins, Oxford University Press, USA (May 11, 2007)

عنوان الكتاب بالعربية: "**قارة متدينة: المسيحية، والإسلام، وأزمة أوروبا الدينية**". يتناول (فيليب جينكنس) -أستاذ التاريخ والأديان في جامعة بنسلفينيا الأمريكية- واقع الديانتين المسيحية والإسلامية في أوروبا ومستقبلهما، وطبيعة وجود الإسلام والمسلمين في أوروبا، مضمّناً كتابه مجموعة من الطروحات التي تنتقد ما يردده الكتّاب الغربيون المتشددون حول خطر الوجود الإسلامي في أوروبا، وتبعاته السياسية والدينية على المسيحية في تلك القارة، ويؤكد (جينكسن)، بالأدلة، عدم وجود أسباب موضوعية تسوّغ المخاوف من "أسلمة أوروبا"، ويكشف عن عدم صحة مقولات انحسار المسيحية فيها، بل وجود صحوة مسيحية حاضرة ومستقبلية، كما يرفض تنبؤات سيطرة التطرف على مستقبل الوجود الإسلامي في القارة، ويستعرض العوامل الأساسية للتأثير في الاتجاه الرافض للعلاقة مع المسلمين، بما يتضمن: مواجهة الجوانب السلبية: كالتطرف، وتحديد مواطن التغيير الإيجابي المطلوبة من القارة الأوروبية ومن المسلمين فيها؛ للوصول إلى صيغة مقبولة مستقبلاً.

20. *War & the Politics of Identity in Ethiopia: The Making of Enemies & Allies in the Horn of Africa*, Kjetil Tronvoll, James Currey (March 19, 2009),

عنوان الكتاب بالعربية: "**الحرب وسياسات الهُوية في إثيوبيا: صناعة الأعداء والحلفاء في القرن الأفريقي**". يرتبط التّصور الغربي لأفريقيا جوهرياً بصور الحرب، وقصص المعاناة، وأفكار الانتماء العرقي، تلك التصورات التي يتم تمريرها عبر وسائل

الإعلام الدولية، التي غالباً ما تهتم بقطاعات ضيقة من التفسير، المتكيفة مع التاريخ والثقافة السياسية الغربية. ويطمح هذا الكتاب إلى قلب هذه العملية، والنظر إلى الحرب والمعاناة، من وجهة أولئك الذين يشاركون في الحرب ويعانون منها، وهذا يُظهِر أن النمط المُبسّط لتفسير الحروب المعاصرة في أفريقيا، التي يتم إعادة إنتاجها من خلال الغرب هي خاطئة بالأساس. وهذا الكتاب يستكشف فهم الحرب وتأثيراتها في تشكيل الهويات في إثيوبيا وإدراكها.

21. Gouguenheim, Sylvain, Aristote au Mont Saint Michel, Les racines grecques de l'Europe chrétienne, Paris: Seuil, 2008, p.265.

الكتاب بالفرنسية، وعنوانه بالعربية: "**أرسطو في دير جبل القديس ميخائيل: الجذور الإغريقية لأوروبا المسيحية**"، والمؤلف أستاذ تاريخ القرون الوسطى في جامعة ليون الفرنسيَّة. ويحاول الكتاب إنكار دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة والحضارة الأوروبية، وتجاهل أي دور للأندلس العربية الإسلامية. ويقرر أن العرب لا يمكن لهم أن يستوعبوا الفكر اليوناني والإغريقي حتى يكون لهم دور في ترجمته، فكل ما أنجزه العرب يتعلق بعلومهم الشرعية، وما فتئوا يضعون العقل رهن الشريعة؛ ولذلك لم يكن لهم أي مبادرة حضارية.



دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمَة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

نشأة وتطور مفهوم التنمية المستدامة

د. ضرار الماحي العبيد

مفهوم التنمية وخصائصها من وجهة نظر إسلامية

د.حسن إبراهيم الهنداوي

ملامح التجربة الماليزية في التنمية الاقتصادية

د. ناصر يوسف

السياسة التنموية في تونس والحوار الاجتماعي

د. المولدي قسومي

■ أوراق نقاش:

البيئة في القرآن الكريم

د.إبراهيم أوزدمير

■ محاضرات:

الثقافة الأبوية وانعكاساتها

أ. الخضر هارون

■ أطروحات نقدية:

روحانية اللغة

أ. عبد القادر الكتيابي



العدد الخامس - أبريل ٢٠٠٨م

مركز التنوير المعرفي – الخرطوم – أركويت – الساحة الخضراء. ص.ب: ١٠٧٦٦

Tel: (+249 – 183) 229804) – Fax (+249 – 183) 229726

Web: www.tanweer.sd

E-mail: info@tanweer.sd

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣–٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (......) نسخة اعتباراً من العدد (......) ولمدة (......) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة ....

إرسال فاتورة ....

الاسم ....

العنوان ....

....

التوقيع .... التاريخ ....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.